INSTITUTUL TEOLOGIC BAPTIST DIN BUCUREŞTI
FACULTATEA DE TEOLOGIE BAPTISTĂ, UNIVERSITATEA DIN BUCUREŞTI

formare pentru slujire





JURNAL TEOLOGIC

Volum 6, 2007

Adresa redacţiei
Str. Berzei, nr. 29, Bucureşti, sect.1, 010251, România
tel. 021-3159108, fax 021-2249249, e-mail: jurnalteologic@gmail.com
Articolele pentru publicare vor fi trimise la adresa redacţiei. Formatul electronic preferat este Rich Text Format. Se aşteaptă ca articolele să fie compatibile cu etosul doctrinar baptist şi să constituie o contribuţie în domeniul teologic abordat.
Colectivul de redacţie va analiza fiecare contribuţie şi contributorii vor fi informaţi dacă articolele lor vor fi publicate sau nu.

Publicat în 2008 de Editura Cartea Universitară

ISBN

Cuprins

Aspecte majore ale teologiei creației în teologia ortodoxă, catolică și protestantă
Studiu comparativ

Lector Dr. Daniel MARIȘ
Facultatea de Teologie Baptistă,
Universtitatea din București

Introducere

Importanţa acestei teme rezultă din faptul că invită la o reflecţie asupra următoarei întrebări: Care este legătura dintre teologia creaţiei si confesionalism, care, în opinia multora, este elementul determinant al lipsei de unitate în creştinism?

Oricum, fără a fi nevoie de o analiză aparte, se poate spune că cele două subiecte, creaţia şi ecumenismul, pot fi întâlnite într-o varietate de situaţii, abordarea comună ridicând de fiecare dată întrebări interesante. Cerinţele vieţii de azi şi ale mediului înconjurător sunt un nou test pentru creştinism, iar provocările adresate bisericilor sunt de aşa natură încât ele necesită un răspuns pe care acestea trebuie să-l dea împreună. Aceasta implică o detaşare faţă de limitările geografice şi denominaţionale.

O primă consecinţă a unei astfel de abordări comune ar putea fi împrospătarea unor aspecte ale cooperării dintre biserici. Pe de altă parte, o abordare nouă a teologiei creaţiei, care să rezulte din răspunsul dat de biserici aceloraşi provocări, ar putea deschide noi căi de înţelegere a eclesiologiei şi de explorare a unităţii Bisericii în lumina unităţii întregii creaţii.

1. Teologia creației și nevoia unui dialog ecumenic pe această temă

Jürgen Moltmann susţine că o teologie a creaţiei ar trebui să folosească în mod conştient *metode ecumenice.* În opinia acestuia, acestea presupun receptivitate faţă de o largă varietate de doctrine despre creaţie.[1] Deşi nu se poate nega importanţa unei astfel de abordări, ca cea sugerată de Moltmann, a lăsa doar ecumenismul să vorbească despre creaţie nu este suficient. Este cel puţin la fel de insuficient ca şi când am lăsa doar *creaţia* să vorbească despre ecumenism.

Aşa cum se remarca în lucrarea *Creation – An Ecumenical Challenge?,* de-a lungul timpului a existat o oarecare tendinţă de a aborda ecumenismul şi teologia creaţiei separat, datorită problemelor potenţiale pe care întrepătrunderea celor două subiecte le-ar fi ridicat.[2]

Totuşi, au existat anumite proiecte de studiu ecumenice care au avut o orientare mai largă. Un astfel de proiect a fost cel iniţiat de "World Council of Churches" în anul 1964, cu ocazia întâlnirii de lucru a comisiei **Faith and Order,** în Aarhus, Danemarca. În această comisie au fost prezentate trei lucrări din perspectiva diferitelor tradiţii confesionale, cu tema *Creaţie şi Răscumpărare*.[3]

O altă lucrare interesantă a aceleiaşi comisii, prezentată cu ocazia conferinţei din Bristol, în anul 1967, a fost: *God in Nature and History (Dumnezeu în natură şi istorie)*. Cea mai importantă realizare ecumenică rămâne comparaţia echilibrată între

---

[1] Jürgen Moltmann, *God in Creation: An Ecological Doctrine of Creation,* Trans. Margaret Koch, (London: SCM Press, 1985)

[2] Per Lonning, *Creation-An Ecumenical Challenge?* : reflections issuing from a study by th Institute for Ecumenical Research, (Strasbourg, France), p. 2

[3] Per Lonning, *Creation-An Ecumenical Chellenge?*, pp. 2-3

doua tradiţii creştine, una dintre ele prezentându-l pe Hristos ca *restaurator* al creaţiei, iar cealaltă prezentându-l pe Hristos ca *desăvârşitor* al creaţiei.[4]

Ceea ce reiese în mod clar din majoritatea materialelor prezentate în diferite comisii de dialog ecumenic, este limitarea subiectului creaţiei la contextul antropologic. Două exemple elocvente în acest sens sunt: proiectul comisiei **Faith and Order,** care este în desfăşurare din anul 1982, şi care, deşi tratează o temă de actualitate: *The Unity of the Church and the Renewal of Humankind* (*Unitatea bisericii şi reînnoirea umanităţii*) se limitează la acele aspecte ale creaţiei care au de-a face cu contextul antropologic.

Al doilea exemplu îl constituie conferinţele ecumenice, care tratează subiectul creaţiei dintr-o perspectivă etico-socială. Conferinţa cu tema: *Faith, Science and the Future,* (*Credinţa, Ştiinta şi Viitorul*) - Cambridge, Massachusetts, 1979, s-a axat mai mult pe protejarea şi păstrarea creaţiei.

Prin urmare, în ciuda acestor observaţii generale, se poate spune că subiectul creaţiei a fost neglijat în teologie vreme îndelungată, iar în prezent se pare că a fost readus în actualitate.

1.1 Rolul dialogului ecumenic în redescoperirea teologiei creaţiei

Cu toate că termeni precum: Creator, creaţie, creatură, creat au fost folosiţi frecvent în limbajul teologic, acest vocabular a fost mai degrabă integrat în Hristologie sau Antropologie. Datorită acestui fapt, raportarea omului la univers, natura în-

---

[4] Per Lonning, p.3

conjurătoare, mediul ambiant, şi fenomele naturale ale lumii, a fost mai degrabă una restrictivă.

De asemenea, şi factorii sociologici au contribuit într-o mare măsură la detaşarea omului modern de creaţia lui Dumnezeu. Urbanizarea şi industrializarea au mutat atenţia generală de la natura înconjurătoare la ceea ce omul modern a numit *civilizaţie.* Incredibilele descoperiri ştiinţifice şi tehnologice au dus la formarea unei noi atitudini faţă de realitatea din jur: omul s-a transformat din admirator al "misterului" creaţiei în "stăpânitor" al creaţiei.[5]

Din acest motiv, în ultima vreme au apărut tot mai multe critici ale Bisericii Ortodoxe de Răsărit la adresa Bisericii de Apus. Referindu-se la creaţie, într-un raport prezentat cu ocazia unei conferinţe mondiale ecumenice, teologul contemporan Paul Gregorios, împărtăşeşte acelaşi punct de vedere critic la adresa Creştinismului de Apus, ca şi gânditorul rus din secolul al 19-lea, Vladimir Soloviev, afirmând:

> Soloviev a prevăzut în mod clar doua tendinţe opuse în lumea Apuseană, una care încearcă glorificarea omului în detrimentul lui Dumnezeu, alta care îl glorifică pe Dumnezeu, denigrând însă omul- conflictul dintre optimismul Renaşterii şi pesimismul Augustinian. Între aceste două stări de spirit, Apusul nu a reuşit nicioadată să realizeze o sinteză, cu toate că au existat eforturi disparate, precum cele ale lui Erasmus, Nicolaus de Cusa si Sfântul Francisc de Sales.[6]

Într-un studiu mai recent şi mai elaborat, Paul Gregorios îşi extinde punctul de vedere critic şi cu privire la influ-

---

[5] Per Lonning,p.7

[6] Paul Gregorios, *The Human Presence: An Orthodox View of Nature (*Geneva, WCC, 1978), p. 79

enţa lui Augustin asupra Creştinismului de Apus, folosindu-se de această dată în argumentarea poziţiei sale critice, de unul din părinţii Bisericii de Răsărit, Grigore de Nisa.[7]

Alienarea vesticilor faţă de creaţie este privită aici dintr-o perspectivă dublă: pe de o parte se vorbeşte de o înstrăinare epistemologică, care percepe realitatea obiectelor materiale, subordonată minţii umane. Pe de altă parte, este vorba de o înstrăinare *hamartiologica,* care face ca natura însăşi să fie considerată ceva rău.[8] Amândouă sunt considerate erori grave, însă cea de-a doua, în opinia lui Gregorios, tinde să stârnească tocmai contrariul: admiraţia naturii ca ceva bun în sine, nemaiavând astfel nevoie de prezenţa divină salvatoare.

Cu toate aceste critici adresate în mod direct, se pare că Biserica de Apus nu s-a grăbit să dea un răspuns pe măsură. Mai mult decât atât, conferinţa mondială cu tema: *Faith, Science and the Future* (*Credinţa, Ştiinta şi Viitorul*), desfăşurată în anul 1979 sub preşedinţia lui Paul Gregorios, şi-a însuşit criticile formulate de Biserica de Răsărit.[9] Într-o rezoluţie a conferinţei, aceasta critica Biserica de Apus pentru că: "a introdus…opoziţia dintre natură şi umanitate chiar şi în interpretarea Bibliei, creaţia şi mântuirea fiind astfel separate".[10]

1.2 Dificultăţi în desfaşurarea dialogului ecumenic pe tema creaţiei

Una dintre concluziile majore desprinse în urma conversaţiei ecumenice dintre Apus şi Răsărit pe tema creaţiei, cu ocazia conferinţei de la Strasbourg, din 1983, a fost recu-

---

[7] Paul Gregorios, *Cosmic Man:T he Divine Presence* (Geneva, WCC, 1980), pp.xii-xiv
[8] Paul Gregorios, *Cosmic Man*, pp. xii-xiv
[9] Per Lonning, *Creation-An Ecumenical Challenge?*, p.9
[10] Per Lonning, *Creation-An Ecumenical Challenge?,* p. 9

noaşterea unei dificultăţi majore în sincronizarea limbajului şi stilului de gândire între participanţii ortodocşi şi partenerii lor de dialog catolici sau protestanţi.[11] Participanţii ortodocşi, de exemplu, au sugerat în câteva rânduri, ca termenul *mântuire* sa fie înlocuit cu *adopţie*, deoarece acesta din urmă presupune integrarea umanitaţii într-o părtaşie deplină, conştientă şi organică cu Dumnezeu.

O altă sugestie venită tot din partea teologilor ortodocşi a fost că evanghelia lui Isus Hristos nu are ca scop primordial **restaurarea** creaţiei distruse de păcat, ci promovarea **integrării** unei creaţii încă nedesăvârşite în gloria atottransformatoare care a fost şi este creată. Totodată, s-a sugerat că distincţia ontologică de bază dintre viaţa *creată* şi cea *necreată* face "creaţia" o categorie mult mai distinctă decat alţi termeni sinonimi ca: "a deveni", "a face", "a forma", "a produce," etc.

De asemenea, s-a insistat pe păstrarea presupoziţiei clare că creaţia este lucrarea singurului necreat şi constă în aducerea la viaţă a celor ce nu existau.[12] Prin această presupoziţie se evită orice sinonimie între "creaţie" şi "evoluţie".

Adepţii dialogului ecumenic susţin că o conştientizare a subiectului creaţiei poate duce la o cunoaştere reciprocă a bisericilor creştine. Întrebarea care se ridică, totuşi, este: În ce măsură o viziune ecumenică autentică poate duce la o redescoperire a teologiei creaţiei şi poate motiva bisericile la o colaborare eficientă în slujirea creaţiei?

---

[11] Per Lonning, *Creation-An Ecumenical Challenge?* ,p. 166
[12] Per Lonning, *Creation-An Ecumenical Challenge?,* pp. 166-7

Tocmai de aceea, cunoaşterea aspectelor majore ale teologiei creaţiei în teologia ortodoxă, catolică şi protestantă este deosebit de importantă.

2. Aspecte majore în teologia creației

În această secţiune vor fi analizate trei aspecte majore ale doctrinei creaţiei şi abordarea lor diferită, în cadrul principalelor biserici creştine. Acestea sunt: *Creatia ex nihilo (creaţia din nimic), chipul lui Dumnezeu în om* şi *răscumpărarea şi desăvârşirea creaţiei*. Scopul unei astfel de abordări este de a determina în ce măsură teologia creaţiei se raportează la confesionalitate, ca element determinant al separării dintre marile grupări creştine.

2.1 Creaţia din nimic (ex nihilo)

Această doctrină face ca învăţătura creştina despre creaţie să fie unică. Prin aceasta se afirmă că, creaţia este un act al suveranităţii şi libertăţii divine. Ea implică, de asemenea, faptul că universul are un început în timp şi este limitat în spaţiu: aceasta presupune că nu este nici etern, dar nici infinit.

Bazele biblice ale acestei doctrine se găsesc în Vechiul Testament. Din acest punct de vedere, învăţătura biblică a Vechiului Testament este în contradicţie cu miturile popoarelor păgâne din vecinătatea lui Israel. Aşa cum menţionează Henri Blocher, cosmologiile păgâne care relatează despre modul în care s-au născut zeităţile lor, descriu luptele care s-au dat între ele, naşterea universului coincizând cu luptele lor sau, în alte cazuri, cu relaţiile lor de dragoste. Biblia este singura excepţie,

întrucât chiar şi grecii, care recunoşteau un dumnezeu impersonal, nu l-au putut desprinde de lumea creată.[13]

Pentru ca creaţia să aibă loc, Dumnezeu trebuie să fie distinct de lume şi liber să poată crea. Singura relatare care îl prezintă pe Dumnezeu astfel este cea biblică (Geneza în mod special).

Aşa cum se poate constata, doctrina *creaţiei din nimic* (*ex nihilo*) are o importanţă deosebită, atât din punct de vedere istoric, cât şi din punct de vedere dogmatic. Deoarece Dumnezeu a creat lumea ca ceva distinct de natura Lui, aceasta are realitatea ei proprie, dependentă de actul personal al creaţiei.

2.1.1 Teologia ortodoxă despre *creaţia ex nihilo*

Teologia ortodoxă a fost influenţată în mod deosebit în această doctrină de **Irineu**, considerat primul autor de teologie sistematică al Bisericii Creştine. Robert Brown susţine că Irineu şi-a câştigat această distincţie datorită organizării articolelor şi mărturisirilor sale de credinţă în jurul unei idei centrale: Hristos, al doilea Adam, desăvârşitorul naturii umane.[14] Irineu nu a fost primul care a abordat doctrina *creaţiei din nimic*. Aşa cum remarca Colin Gunton[15], Teofil al Antiohiei şi probabil alţii înaintea lui Irineu au fost preocupati de *creaţia ex nihilo*.

Dupa cum menţioneaza Gunton, reiese suficient de clar din scrierile lui Irineu ceea ce înţelege acesta din urmă prin *creaţia ex nihilo*. Irineu susţine că nu a existat nimic înainte de actul liber al creaţiei lui Dumnezeu, întrucât dacă ar fi existat

---

[13] Henri Blocher, *In the beginning*, p. 60

[14] Robert Brown, *On the Necessary Imperfection of Creation: Irenaeus Adversus Haereses*, IV. 38, (Scotish Journal of Theology 28, 1975), pp.17-25

[15] Colin Gunton, *The Triune Creator* (Edinburgh, Edinburgh University Press, 1988), p. 53

altceva, acesta l-ar fi constrâns pe Dumnezeu şi ar fi intrat în conflict cu libertatea şi omnipotenţa lui Dumnezeu.[16]

Aşa cum remarca acelaşi autor de mai sus, ceea ce este determinant pentru caracterul oricărei doctrine a creaţiei, este locul pe care aceasta îl atribuie Trinităţii. Din acest punct de vedere se pot desprinde două aspecte definitorii ale doctrinei creaţiei dezvoltată de Irineu: Primul este matricea Trinităţii, care i-a permis lui Irineu sa formuleze în contextul teologiei creaţiei doctrina medierii, care este de o importanţă covârşitoare în teologia ortodoxă. Dupa cum se ştie, Irineu obişnuia să afirme în legătură cu actul creaţiei că: "Dumnezeu crează prin cele două mijloace, care sunt ca nişte mâini, Fiul şi Duhul Sfânt…"[17] Această interpretare l-a ajutat pe Irineu să explice modul în care Dumnezeu interacţionează cu creaţia sa, dar şi libertatea lui Dumnezeu în relaţie cu universul creat.[18] Spre deosebire de zeităţile gnosticilor sau de dumnezeul filozofilor neoplatonişti, Dumnezeul Triun, care creaza prin cele două mijloace ale Sale, Fiul şi Duhul Sfant, nu are nevoie de alte fiinţe care să intermedieze între El şi lumea creată pentru a-şi aduce la îndeplinire scopurile.

Într-o analiză a celor mai importante aspecte ale gândirii ortodoxe, facută de Frank Gavin la începutul secolului XX, interpretarea data de Irineu, în care Cuvantul şi Spiritul sunt imaginate ca doua mâini prin care Dumnezeu Tatăl crează, ocupă un loc central.

> Creaţia este lucrarea puterii şi înţelepciunii lui Dumnezeu şi provine din mâinile Celui Atotştiutor şi Atotînţelept. Din moment ce lumea este lucrarea lui

---

[16] Colin Gunton, *The Triune Creator*, p.52

[17] Irenaeus, *Against Haeresis,* 2.2.4, citat de Gunton in *The Triune Creator,* p. 52

[18] Colin Gunton, p.54

> Dumnezeu, fiecare persoană a Dumnezeirii participă la creaţie: Dumnezeu Tatăl este cauza primară, Dumnezeu Fiul este cauza eficientă şi Dumnezeu Duhul este cauza desăvârşirii…Astfel că, prin voia Tatălui, duhurile slujitoare au propria existenţă, prin cooperarea Fiului sunt aduse în fiinţă, iar prin prezenţa Duhului sunt desăvârşite.[19]

În opinia lui Gunton, acesta imagine trinitară este cea care dă forţă argumentului lui Irineu în promovarea doctrinei creaţiei *ex nihilo.* În înţelegerea lui Irineu, ceea ce vine din *nimic* este destinat să devină *ceva.* În această privinţă el se deosebeşte complet de Tertullian, care susţinea că destinul creaţiei este de a se întoarce de unde a venit, în *nimic.*

Una dintre cele mai importante contribuţii ale lui Irineu este noţiunea escatologică cu privire la creaţie. După părerea lui Irineu, creaţia se îndreaptă către o perfecţiune escatologică.

De fapt, *creaţia din nimic* implică faptul că, dintr-un anumit punct de vedere, creaţia ar fi completă. Ea este însă destinată desăvârşirii escatologice, deoarece destinul creaţiei finite a facut posibilă căderea în păcat. Din acest punct de vedere se poate vorbi de o imperfecţiune a creaţiei. Prin prisma acestei abordări escatologice, relaţia dintre creaţie şi răscumpărare este clară în înţelegerea lui Irineu.

Răscumpărarea sau mântuirea este actul divin prin care creaţia este redirecţionată către orientarea ei escatologică. Atât creaţia cât şi răscumpărarea sunt acte ale aceluiaşi Dumnezeu, îndreptate către întreaga ordine a creaţiei.

---

[19] Frank Gavin, *Some aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought*, p.149

Frank Gavin rezumă învăţătura Bisericii Ortodoxe cu privire la creaţie astfel: dogma ortodoxă a creaţiei conţine învăţătura că Dumnezeu a creat în mod deliberat lumea din nimic, în timp, cu un scop precis, şi prin providenţa Lui domneşte asupra întregii creaţii.[20]

2.2.2 Teologia catolică despre *creaţia ex nihilo*

Cunoscut în istoria gândirii creştine ca părinte al Bisericii de Apus, Augustin a dominat prin gândirea lui teologia creştina apuseană în Evul Mediu. Convertirea lui treptată la creştinism şi influenţa neoplatonismului asupra gândirii lui şi-a pus amprenta asupra interpretării doctrinei biblice a creaţiei.

Aşa cum menţionează Colin Gunton, lipsa de încredere a lui Augustin în lumea materială a influenţat destul de mult doctrina lui despre creaţie. Spre deosebire de Irineu, Augustin nu este interesat de relaţia dintre întruparea Fiului lui Dumnezeu şi statutul lumii materiale.

Şi în ceea ce priveşte *creaţia ex nihilo* poziţia lui Augustin este diferită de cea a lui Irineu. În timp ce Irineu apelează la ideea de libertate deplina a lui Dumnezeu în a crea din nimic, Augustin afirmă că "Dumnezeu trebuia să creeze din nimic…pentru că nu este nimic imposibil pentru Dumnezeu." Aşa cum comentează Gunton, acest argument al omnipotenţei lui Dumnezeu este adesea un semn al lipsei de forţa în cazul unui argument teologic, deoarece este abstract şi a priori.

Modul în care Augustin tratează doctrina creaţiei *ex nihilo* este ambivalent. În timp ce Irineu şi alţi teologi răsăriteni au folosit creaţia *ex nihilo* pentru a susţine ideea că lumea ma-

---

[20] Frank Gavin, *Some aspects of contemporary Greek Orthodox thought* (SPCK, London, 1936), pp.148-158

terială este bună, Augustin reintroduce, prin învăţătura sa despre creaţia *ex nihilo,* o ierarhie bine definită a fiinţei. Mai mult, el vorbeşte despre două stadii ale creaţiei. El consideră că Geneza 1:1-2 prezintă o creaţie în care se poate vorbi despre o ordine definită, dacă nu din punctul de vedere al timpului, atunci din punct de vedere ontologic. La fel ca şi Platon, Augustin credea că există forme eterne ale lucrurilor din lumea materială. El a localizat aceste forme în mintea Creatorului, mai degrabă decât în exteriorul ei.

Această abordare ambivalentă a *creaţiei ex nihilo* este şi mai evidentă în felul în care Augustin consideră materia. Pentru el materia 'nu este foarte bună', dar este 'aproape de a fi nimic.'[21] Aşa cum observa Gunton, lucrul acesta ar putea fi atribuit filozofiei manicheiste, pe care Augustin a abandonat-o la convertirea lui. Această erezie provenea dintr-o religie persană şi avea doi dumnezei importanţi: lumina şi întunericul, aflaţi într-un conflict permanent. Conform acestei teorii, universul îşi avea originea în întuneric, iar sufletul omului îşi avea originea în lumină.

Contribuţia majoră a lui Augustin în doctrina creaţiei este legată de interpretarea creaţiei ca act care a avut loc în afara timpului. El argumentează astfel: Din moment ce creaţia este un act al lui Dumnezeu, care este în afara timpului, atunci toate actele lui Dumnezeu, inclusiv creaţia, ar trebui sa fie în afara timpului. Aşa cum remarca Gunton, simptomatică în abordarea lui Augustin este tendinţa acestuia de a susţine că simplul fapt că evenimentele şi activităţile iau timp este un semn al decăderii lor.[22] De aceea, Augustin accentuează difer-

---

[21] Augustin *Against the Manichees,* 23ff., citat de Gunton in *The Triune Creator*, p.77

[22] Colin Gunton, *The Triune Creator*, p. 84

ența dintre timp şi veşnicie. Dar, aşa cum menţionează Mascall: „Pentru teologia creştină noţiunea de creaţie nu este legată în mod special de un act ipotetic prin care Dumnezeu a adus lumea în existenţă, la un moment dat în trecut, ci de actul continuu prin care el păstrează lumea în existenţă."[23]

Gândirea lui Augustin, însa, i-a influenţat pe teologii de mai târziu, Toma d'Aquino şi Schleiermacher. Totuşi, tendinţa teologilor care au abordat doctrina creaţiei în perioada de după Augustin, a fost de se îndrepta de la abstract către concret. Concentrarea asupra conceptului cauzalităţii în detrimentul unei percepţii a relaţiei personale a lui Dumnezeu cu lumea creată, a făcut ca Augustin să fie mai abstract în abordarea lui decât cei care i-au urmat. Astfel, se poate remarca în teologia reformatorilor o accentuare a relaţiei dintre creaţie şi rascumpărare. Această concepţie, a unei relaţii mult mai personale a lui Dumnezeu cu lumea creată, va înlocui concepţia teologilor din Evul Mediu, mult mai focalizată pe cauzalitate şi omnipotenţa lui Dumnezeu.

Deşi reformatorii sunt consideraţi, într-un sens, mult mai antropocentrici decât predecesorii lor,[24] meritul lor este acela că au reuşit să demonstreze că doctrina creaţiei nu este filozofie abstractă, ci o implicare a Evangheliei, orientată în primul rând spre viaţa omului în această lume. Rezultatul concret este că doctrina creaţiei este luată din contextul predominant filozofic în care a fost plasată în perioada Evului Mediu şi readusă în cadrul crezului creştin.

---

[23] E.L. Mascall, *Christian Thelogy and Natural Science. Some Questions on their relations* (London: Longmann Green and Co., 1956), p. 132

[24] Colin Gunton, *The Triune Creator*, p.147

2.2.3 Teologia protestantă despre *creaţia ex nihilo*

Emil Brunner, unul dintre teologii protestanţi preocupaţi de doctrina creaţiei, defineşte în termeni simpli *creaţia din nimic*:

"Adevărul că Dumnezeu este cel ce determină toate lucrurile şi este independent de acestea, este esenţa *creaţiei din nimic* (*creatio ex nihilo*)."[25] Iata cum explică el definiţia de mai sus:

> Creaţia din nimic nu înseamnă ceea ce gnosticismul de-a lungul tuturor timpurilor a interpretat, şi anume că a fost la un moment dat un *Nimic* din care Dumnezeu a creat lumea, un soi de fiinţă primară negativă, un Platonin Meon, ceva fără formă, un Haos şi un Întuneric primar…Niciodată nu a existat alături de Dumnezeu un astfel de *nimic,* ci numai Dumnezeu.[26]

În continuare Brunner subliniază că învăţătura gnostică despre *Nimic* este încercarea finală de a adapta misterul incomprehensiv al creaţiei la ceea ce noi putem cunoaşte din proprie experienţă, dar care nu poate fi numită decât semi-creaţie, formarea a ceva; este o înţelegere a creaţiei ca modelarea unei substante originale fără formă.

Dar Calvin, la fel ca şi teologul protestant contemporan, Von Rad, sugerează că verbul "a crea" are atâta forţă , încat se poate vorbi de creaţia din nimic. Calvin, unul dintre cei mai buni ebraişti ai vremii, susţinea că acest argument poate fi dedus din verbul evreiesc *bara*.[27]

---

[25] Emil Bruner, *Dogmatics, vol.2: The Christian Doctrine of Creation and Redemption* (translated by Olive Wyon, D.D., Lutterworth Press, London, 1952), p.9

[26] Emil Brunner, p. 10

[27] John Calvin, *Genesis*, (1563), (Edinburgh: Banner of Truth, 1965), p.70

Von Rad, unul dintre cei mai cunoscuţi specialişti din vremea noastră, consideră argumentul folosit de Calvin corect. El dezvoltă acest argument, comentând asupra faptului că din punct de vedere exegetic, verbul evreiesc *bara* conţine ideea creaţiei *ex nihilo,* deoarece el nu este conectat cu nici o altă afirmaţie despre ceva material.[28]

Pe de altă parte, Henri Blocher, un alt teolog contemporan, atrage atenţia că, deşi ideea creaţiei din nimic nu este exprimată în mod clar, se poate spune că folosirea verbului indică spre noţiunea unei *fiinţe* care este produsul *non-fiinţei*". Aşa cum susţine Blocher, aceasta a devenit poziţia clasică iudeo-creştina.[29]

Dar întrebarea care se ridică în continure este: cum ar putea fi interpretate "adâncul" şi "întunericul" din al doilea verset? Există doua interpretări, care aparţin unor teologi foarte cunoscuţi. Cu toate acestea, explicaţiile date par inadecvate.

Din moment ce întunericul simbolizează răul, unii au încercat să descopere în elementele creaţiei din Geneza 1:2 o realitate adversă, o putere ostilă lui Dumnezeu asupra căreia Dumnezeu a triumfat prin creaţie.

Karl Barth a dezvoltat această idee cu vigoarea-i caracteristică. În opinia lui, această *non-fiinţă* substanţială, ostilă, a existat nu înainte de, ci prin negarea şi excluderea de către Dumnezeu; Da-ul creator implică, dupa părerea lui Barth, un Nu, şi acest Nu implică tot ceea ce este negativ şi negat de Dumnezeu.[30]

---

[28] Gerhard Von Rad, *Genesis*, (London, SCM, 1963), p.47

[29] Henry Blocher, *In the beginning*, p.63

[30] Karl Barth, *Dogmatics in Outline* (London, SCM Press, 1952) pp.101-110 see lsoo CD III, section 50, *God and Nothingness*

Bonhoeffer, care l-a anticipat pe Barth în această interpretare, a vorbit despre *nimic* (das Nichts) ca fiind ceva negat deja de Dumnezeu, dar "despre care Dumnezeu face această afirmaţie doar pentru a arăta că El l-a biruit." Spre deosebire de Barth însă, Bonhoeffer afirmă: "Acest *nimic,* însă, nu conţinea vreo ameninţare pentru prima creaţie. Dimpotrivă, el este în sine, cântecul etern care-L laudă pe Dumnezeul Creator al lumii din *nimic*."[31]

Aşa cum subliniază Blocher, se poate constata atât în cazul lui Barth, cât şi al lui Bonhoeffer, un motiv comun pentru astfel de interpretări, şi anume dorinţa celor doi de a găsi Hristologie în creaţie şi de a face din actul creaţiei prima biruinţă a mântuirii asupra răului. Bonhoeffer consideră de fapt că, cuvântul rostit din întuneric deasupra adâncului a fost prima reflectare a suferinţelor lui Hristos, şi că în felul acesta Hristos este "lumina care luminează în întuneric şi întunericul n-a biruit-o. Aceasta lumină luminează pe orice om venind în lume"[32]

O a doua explicaţie a textului din Geneza provine de pe vremea lui Augustin, şi a fost susţinută de d'Aquino, de reformatori şi de majoritatea teologilor ortodocşi. Potrivit punctului lor de vedere, *nimicul* descrie rodul primului act creator, cel din versetul 1. La început Dumnezeu a creat cerurile şi pamântul ca o masă fără formă, ca materie nediferenţiată, în forma ei 'seminală'. Această interpretare este diametral opusă celei dintâi. Dar şi aceasta ridică anumite obiecţii. De exemplu, expresia "cerurile şi pamântul" este o formula care se referă întotdeauna la totalitatea universului în com-

---

[31] Dietrich Bonhoeffer, *Creation and Fall* (London, SCM Press, Ltd., 1959), p.15

[32] Bonhoeffer, *Creation and Fall*, p.21

plexitatea, ordinea şi frumuseţea lui. Prin urmare, termenii creaţiei din Geneza 1:2 fiind liberi de orice încărcătură mitologică, pot sugera pur şi simplu noţiunea de nimic.

Von Rad observa foarte bine, în comentariul lui asupra primului capitol din Geneza, ca: "ideea teologică din Geneza 1 se mişca nu atât de mult între cei doi poli, ai creaţiei şi nimicului, cât între polul haosului şi al cosmosului; primul find conţinut în ultimul."[33] Astfel, aşa cum sugerează Von Rad, textul din Geneza 1 este interesat mai mult în darul *formei* decât în cel al *fiinţei.*

Blocher concluzionează că doctrina esenţială a pasajului din Geneza 1:2 este că Dumnezeu *formează* prin actele de formare ale creaţiei şi aduce în *fiinţă* lucrurile care nu sunt, fără a depinde de nimic altceva sau altcineva. În acelaşi pasaj se poate observa şi o altă temă: Dumnezeu *formează* şi *aduce în fiinţă* prin Cuvânt şi Spirit. Aşa cum reiese din finalul versetului 2, Spiritul participă la creaţie alături de Cuvântul lui Dumnezeu.

Barth subliniază şi el importanţa doctrinară a pasajului din Geneza 1:2, afirmând că părinţii bisericeşti au fost îndreptăţiţi să "audă" în acest text ecoul "întregului mister al Trinităţii".[34]

2.2 Creaţia *după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu*

"Omul nu este nici înger, nici fiară"[35]…Această faimoasă afirmaţie a lui Pascal poate constitui un bun punct de

---

[33] Von Rad, *Genesis,* p.49
[34] Barth, p.165
[35] Pascal, *Pensees,* (London, Lafuma edition, Everyman's Library, 1968),p. 68, citat de Henri Blocher in *In the beginning*, p. 79

pornire în clasificarea diferitelor filozofii despre om, atât antice, cât şi moderne.

Apărătorii idealismului consideră omul un înger, uneri chiar un zeu. Susţinătorii materialismului, însă, nu văd nici o deosebire între om şi animale, cu excepţia gradului mai complex de gândire al omului.[36]

Perspectiva biblică este însă cu totul alta. În prezentarea biblică omul nu este nici înger, nici fiară. Prologul cărţii Geneza îl defineşte ca o creatură facută după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Blocher subliniază faptul că istoria interpretării expresiei "asemănarea lui Dumnezeu" dezvăluie mari diferenţe între creştini.[37] Aceste interpretări pot fi puse, însă, împreună, pentru a alcătui un tablou complet al "omului creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu."

2.2.1 Interpretări care au influenţat doctrina creării omului *după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu*

În cele ce urmează vor fi prezentate patru dintre cele mai importante interpretări, aşa cum au fost ele rezumate de Blocher în lucrarea sa *In the beginning*.. Aceste interpretări au influentat teologia ortodoxă, catolică şi protestantă, în decursul istoriei.

2.2.1.1 Interpretarea tradiţională

Interpretarea majorităţii teologilor de-a lungul istoriei creştinismului, conform căreia *chipul* se referă la *spiritualitatea* omului. Începând cu Irineu şi Clement din Alexandria, cei mai mulţi teologi au făcut distincţie între *chip* şi *asemănare,* la fel ca

---

[36] Henri Blocher, *In the beginning*, p. 79

[37] Henri Blocher, *In the beginning*, p.79

şi între natural şi supranatural; *chipul* fiind acea calitate metafizică, ce face ca omul să fie distinct de orice altă creatură, şi *asemănarea*, care este creşterea în conformitate cu caracterul lui Dumnezeu prin harul lui Dumnezeu. Această interpretare a fost îmbrăţişată în mod special de **teologia ortodoxă răsăriteană**.

Părinţii bisericii au considerat că în cele mai multe pasaje în care se vorbeşte despre *chip şi asemănare,* chipul (***eikon, imago****)* reprezintă capacitatea omului de a exersa voinţa liberă, iar asemănarea (***homoiosis, similitudo***) este capacitatea omului de a poseda imortalitatea, incoruptibilitatea.

În teologia ortodoxă a 'promovării' (elevării), Adam a posedat *chipul* (voinţa liberă) într-o formă rudimentară, şi sfera ei se lărgeşte pe parcursul istoriei, iar *asemănarea* (imortalitatea) este revărsată asupra omului doar la sfârşitul procesului de maturizare.

În contrast cu aceasta, în teologia 'restaurării', caracteristică Protestantismului, Adam posedă atât *chipul,* cât şi *asemănarea* la creaţie, le pierde pe amândouă prin cădere şi le redobândeşte prin mântuire.

Irineu interpretează copilăria lui Adam ca o lipsă a perfecţiunii, în timp ce cei mai mulţi teologi răsăriteni vorbesc despre imaturitatea lui Adam ca inocenţa primară, caracterizată de lipsa confruntării cu răul. Naivitatea lui Adam face ca actul căderii în păcat să fie mai uşor de explicat.

Brown, care a analizat îndeaproape poziţia lui Irineu exprimată in IV. 38[38], concluzionează că cea mai bună interpre-

[38] W.W. Harvey, Ante-Nicene Fathers; *Irenaeus' Adversus Haereses,* IV. 38, 3, citat de Robert Brown, in *On the necessary imperfection of Creation*, p.21

tare a sensului dat de Irineu doctrinei *chipului* lui Dumnezeu în om pare să fie următoarea:

> Dumnezeu l-ar fi putut crea pe Adam perfect în natura lui de la bun început, dar aceasta ar fi scurtcircuitat ideea posibilităţii de a deveni perfect (prin exersarea libertăţii de alegere - *imago dei*). O creatură perfectă prin natura ei nu este un om, ci un robot sau un înger care nu are posibilitatea de alegere. Când Dumnezeu l-a creat pe om, El l-a creat cu voinţă liberă….Dumnezeu nu putea voi sa creeze fiinţa umana care sa posede atât libertatea de a alege, cât şi perfecţiunea, dacă simultan nu ar fi voit să existe un proces prin care această perfecţiune să poată fi atinsă.[39]

Vulnerabilitatea poziţiei lui Irineu, care promovează *necesitatea imperfecţiunii creaţiei*, este evidenţiată de imaginea unui Dumnezeu omnipotent, care în mod arbitrar alege să nu creeze de la bun început o fiinta perfectă şi liberă în acelaşi timp. Deşi Irineu atribuie *necesitatea imperfecţiunii* naturii lucrurilor create, ea compromite într-un fel şi omnipotenţa lui Dumnezeu.

Deşi, aşa cum menţionează şi Blocher, nici un exeget nu mai susţine această distincţie, interpretarea referitoare la spiritualitate are destui avocaţi printre teologii de astăzi.

2.2.1.2 Interpretarea iudaismului antic

A doua interpretare este asemănătoare cu cea de mai sus şi are ca punct de plecare un text din Eclesiastul (1:3-5 sau 7:3-5). Această interpretare este atestată în iudaismul antic, dar

---

[39] Robert Brown, *On the necessary imperfection of Creation*, p.21

s-au identificat cu ea şi socinienii secolului al 16-lea, şi chiar unii dintre teologii moderni, precum E. Jacob şi H. Grass. Aceştia interpretează *chipul* în termenii stăpânirii asupra creaţiei. Potrivit acestei interpretări, după cum Dumnezeu domneşte în întregul univers, omul, ca reprezentant al lui Dumnezeu pe pamânt, va stăpâni pe pământ. Această interpretare se bazează şi pe observaţia că textul din Geneza dezvoltă tema autorităţii date omului în contextul imediat al afirmaţiei cu privire la crearea omului după chipul lui Dumnezeu.

Teologia catolică a fost influenţată în mare măsură în formularea acestei doctrine de teologia lui Augustin, şi mai târziu de teologia lui Toma d'Aquino. Aşa cum subliniază Cairns, majoritatea teologilor creştini până la Reformă au interpretat *imaginea* lui Dumnezu în om, ca fiind capacitatea acestuia de a raţiona. Augustin, la fel ca şi ceilalţi predecesori, a susţinut că *imaginea* se află în raţionalitatea sufletului veşnic al omului. Într-un mod foarte asemănător cu al lui Augustin, d'Aquino plasează şi el *imaginea (chipul lui Dumnezeu din om)* în raţionalitatea sufletului.

Cairns[40] enumeră câteva motive care au determinat folosirea acestei interpretări constante, în care *chipul* lui Dumnezeu din om însemna raţionalitatea omului, timp de o mie de ani. Primul provine din interacţiunea scriitorilor creştini cu filozofia greacă. Philos din Alexandria a fost primul scriitor creştin care a susţinut în mod clar că *imaginea lui Dumnezeu în om* este identică cu capacitatea acestuia de a raţiona.

---

[40] David Cairns, *The Image of God in man* (London, SCM Press LTD, 1953), p. 113

Un al doilea motiv este dorinţa scriitorilor creştini de a găsi o caracteristică specifică şi comună tuturor oamenilor. Întrebarea logică pe care aceştia şi-au pus-o citind relatarea Genezei, a fost: Ce îl deosebeşte pe om de animalele create de Dumnezeu? Răspunsul natural a fost: raţiunea.

În al treilea rând întreaga terminologie a *chipului* tinde să concentreze atenţia asupra capacităţii intelectuale a omului pentru a explica apoi mântuirea în termenii iluminării, reflecţiei asupra luminii divine şi viziunii. [41] Chipul lui Dumnezeu, interpretat ca raţionalitate, este universal, este un dar din partea lui Dumnezeu care îl face responsabil înaintea lui Dumnezeu.

Toma d'Aquino interpretează mai detaliat *chipul lui Dumnezeu*. Mai întâi, el consideră că omul este dotat cu aptitudinea naturală de a-l înţelege şi a-l iubi pe Dumnezeu şi acesta este în natura minţii oricărui om. În al doilea rând există *un chip* care se conformează prin har, pentru că omul, deşi prin natura sa îl cunoaşte şi iubeşte pe Dumnezeu, o face într-un mod imperfect. Există însă *chipul* glorificat, care îl cunoaşte şi îl iubeşte pe Dumnezeu într-un mod desăvârşit.

Concluzionând, se poate spune că *imaginea lui Dumnezeu* în om este mai mult decât raţionalitatea, şi nu este doar o scânteie a focului divin.

Cea de a treia interpretare aparţine reformatorilor, Martin Luther şi Jean Calvin.

2.2.1.3 Interpretarea reformatorilor

---

[41] David Cairns, pp. 112-13

Luther a refuzat să facă diferenţa între *chip* şi *asemănare*, dorind să scoată în evidenţă gravitatea consecinţelor păcatului, şi considerând că cele două sunt sinonime.

În înţelegerea lui Luther, *chipul* şi *asemănarea* reprezintă neprihănirea originară, excelenţa morală pe care omul a pierdut-o odată cu căderea în păcat. Omul a fost creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, la fel de bun şi sfânt ca Dumnezeu. Prin răscumpărare chipul distrus se reface. (Coloseni 3:10, Efeseni 4:24).

Reforma a lăsat o amprentă serioasă asupra doctrinei creaţiei, în special asupra învăţăturii despre crearea omului după *chipul* şi *asemănarea* lui Dumnezeu. După părerea lui David Cairns, în toate comentariile lui Luther despre *chip* şi *asemănare*, acesta consideră că *chipul* şi *asemănarea* sunt, de fapt, neprihănirea originară a omului.[42]

Mai mult, Luther respinge concepţia augustiniană despre *chip şi asemănare* care susţinea că acestea reprezintă puterea memoriei, înţelegerii şi a voinţei, calificând-o drept pură speculaţie. Argumentul lui Luther este că deşi omul este căzut, el are voinţa, dar aceasta este coruptă şi slabită, şi prin urmare darurile acestea nu mai pot constitui *chipul* şi *asemănarea* lui Dumnezeu. Dacă *chipul* lui Dumnezeu în om este determinat de răspunsul pe care omul i-l dă lui Dumnezeu, potrivit părerii lui Luther, atunci concluzia logică ar fi că chipul lui Dumnezeu a disparut din om odată cu căderea în păcat. Ori, lucrul acesta pare să fie contrazis de textul din Geneza 9:6, care vorbeşte despre demnitatea omului şi interdicţia de a i se lua viaţa, tocmai pentru că este creat după *chipul* lui Dumnezeu.

[42] David Cairns, *The Image of God in man* (London, SCM Press LTD, 1953), p.123

Confruntat cu această dificultate, Luther susţine că omul rămâne, totuşi, cea mai nobilă creatură a lui Dumnezeu, pentru că este diferit de animale, iar pierderea chipului lui Dumnezeu nu este de aşa natură încât să nu mai poată fi reparată prin Cuvântul şi Duhul lui Dumnezeu.

Emil Brunner observă corect că Luther însuşi a fost obligat să facă distincţie între "chipul privat", care s-a pierdut la cădere, şi "chipul public", care a fost păstrat şi după cădere.[43] Cu toate acestea, textul din Geneza 9:6 rămâne o bază destul de solidă pentru a respinge interpretarea lui Luther, care considera *chipul şi asemănarea* ca fiind neprihănirea originară a omului.

Aşa cum subliniază Colin Gunton, atât în cazul lui Luther, cât şi în cazul altor teologi apuseni, orientarea puternică a acestora către doctrina justificării a încurajat o dezvoltare a doctrinei răscumpărării în detrimentul altor doctrine.

Calvin, spre deosebire de Luther, susţine că *imaginea (chipul)* lui Dumnezeu în om constă în recunoaşterea bunătăţii şi măreţiei lui Dumnezeu. În opinia lui Calvin, nu este nici o diferenţă între recunoaşterea pe care Adam i-a dat-o lui Dumnezeu înainte de cădere, şi cea pe care i-o dă orice creştin care este reînnoit după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu prin credinţa în Isus Hristos.

Totuşi, atunci când vorbeşte despre chipul lui Dumnezeu în cazul celor păcătoşi, Calvin îl urmează pe Luther, considerând că *chipul lui Dumnezeu* în om este echivalent cu neprihănirea originară şi restaurarea în Hristos. Pentru Calvin, imaginea nou-testamentală a *chipului* lui Dumnezeu în om este fundamentală. Problema cu care se confruntă Calvin este ra-

---

[43] Emil Brunner, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, p.76

portarea ei la imaginea *chipului* lui Dumnezeu în om, din Vechiul Testament, care este familiară tuturor oamenilor.

Întrebarea cea mai dificilă căreia Calvin a încercat să-i răspundă a fost : S-a pierdut *chipul lui* Dumnezeu din om odată cu căderea în păcat? Deşi există anumite pasaje în comentariile sale[44] în care el pare să vorbească despre o totală distrugere a chipului lui Dumnezeu din om, el evită să se pronunţe fără nici o rezervă în sensul acesta.

Calvin este de acord cu Augustin în privinţa **darurilor supranaturale** ale omului, care i-au fost retrase odată cu căderea în păcat, şi cu privire la **darurile naturale** ale omului, care au fost corupte prin căderea în păcat. În prima categorie erau incluse: credinţa, dragostea, facerea de bine faţă de aproapele, neprihănirea şi sfinţenia. În categoria darurilor naturale erau incluse: un reziduu de inteligenţă şi voinţă, care au mai ramas, în timp ce temeinicia gândirii şi integritatea inimii i-au fost retrase. Totuşi, au mai rămas anumite scântei în om care să arate că este o fiinţă raţională, superioară animalelor, dar această lumină este aproape acoperită de norii întunericului. Calvin înţelege *chipul* lui Dumnezeu în om în mod dinamic şi îl aduce mereu în relaţie cu Dumnezeu.

Contribuţia lui Calvin la dezvoltarea acestei doctrine este majoră şi, aşa cum afirma Cairns[45], destul de puţine lucruri noi au fost adăugate acesteia după Calvin. Cel care a adăugat ceva nou acestei doctrine a fost teologul modern Karl Barth.

---

[44] Calvin, *Commentaries on Genesis*, 3:1; Institues, II, 1,5 citat de Cairns in *The Image of God in man*, p.132
[45] David Cairns, *The Image of God in man*, p.144

2.2.1.4 Interpretarea lui Karl Barth

Karl Barth a susţinut o altă interpretare a *chipului* lui Dumnezeu în om. El argumentează că creaţia *după chipul* lui Dumnezeu se referă la diferenţa dintre bărbat şi femeie, care îi pune pe cei doi într-o relaţie personală, faţă către faţă, asemenea Dumnezeului triun, care există într-o astfel de relaţie *faţă în faţă*.[46] (el subliniază pluralul din textul biblic, "Să facem om după chipul şi asemănarea noastră".(Geneza 1:26-27). Barth susţine că *chipul* lui Dumnezeu se va desăvârşi în final în relaţia *faţă în faţă* dintre Hristos şi biserică.

Dar, aşa cum atrage atenţia şi Blocher, omul este doar o reprezentare, o imagine. Aceasta imagine există doar prin derivare. Ea nu este originală. Aceasta subliniază şi mai mult natura radicală a dependenţei omului.[47]

Cu toate acestea, şi în cazul acestei interpretări propuse de Barth rămâne o întrebare nerezolvată: Ce s-a întâmplat cu *chipul* lui Dumnezeu din om în decursul istoriei omenirii, după căderea în păcat?

Unii părinţi bisericeşti au sugerat că *imaginea* aceasta s-a deteriorat sau s-a schimbat, sau chiar s-a pierdut. Reformatorii, datorită denunţării păcatului şi robiei acestuia, au fost şi mai radicali în privinţa *imaginii lui Dumnezeu* din om. După părerea acestora, *chipul* lui Dumnezeu a fost complet distrus, şters.

Blocher are dreptate atunci când afirmă că atât înainte de revoltă, cât şi după aceea omul a rămas om, şi totusi a suferit o schimbare radicală, încât după căderea în păcat este

---

[46] Karl Barth, *Church Dogmatics III, 1, The doctrine of Creation (*Edinburgh,T&T Clark, 1958), p.197

[47] Henry Blocher, *In the Beginnig*, p.82

doar "o umbră a lui însuşi". El susţine, în mod corect, că omul a rămas imaginea lui Dumnezeu, inviolabil şi responsabil, dar a devenit o imagine contradictorie, o caricatură, şi mărturie împotriva lui însuşi.[48] În ciuda acestui fapt, în Isus Hristos, care este atât Fiul lui Dumnezeu, cât şi Imaginea lui Dumnezeu, noi suntem restauraţi ca fiinţe umane, ca şi *chip* al Creatorului nostru, şi devenim mai mult decât *imagini,* devenim copii ai lui Dumnezeu prin Fiul Său, datorită legământului celui nou.

Aşa cum se poate vedea, teologia protestantă susţine la fel de puternic atât noţiunea de stare perfectă în sfinţenia şi neprihănirea originară, cât şi restaurarea completă a omului care a căzut în păcat.

În contrast cu teologia protestantă, teologia ortodoxă susţine că starea originară a omului a fost doar potenţial perfectă, iar "neprihănirea originară a fost rezultatul cooperării Duhului lui Dumnezeu cu puterile naturale implantate în sufletul omului la creaţie."[49]

Din această perpectivă, vocaţia omului este de a deveni preot al creaţiei, aşa cum afirma Kalistos Ware, aceasta însemnând că omul are privilegiul de a-i oferi înapoi lui Dumnezeu lumea creată.

Majoritatea teologilor ortodocşi subliniază că perfecţiunea omului nu era posibilă înainte de venirea în lume a Omului Perfect, în persoana lui Isus Hristos.

2.3 Doctrina mântuirii şi răscumpărării creaţiei

48 Henri Blocher, p.94

49 Rhose, *Dogmatic* pp.436-37, citat de Frank Gavin, p.164

Este demn de notat că cuvântul *răscumpărare* introduce un nou şir de întrebări, şi în mod particular întrebarea legată de originea răului. Este cunoscut faptul că filozofia greacă a atribuit originea răului materiei create.

Teologia creştină a adus, însă, o perspectivă nouă, care pune accentul pe ideea că tot ceea ce a creat Dumnezeu este bun. Prin urmare, răul trebuie să fie ceva străin de creaţia lui Dumnezeu, asemenea unui parazit. Un subiect central care se desprinde de aici este *căderea omului în păcat.* Potrivit relatării biblice, căderea omului în păcat a afectat prin consecinţele ei întreaga ordine a creaţiei, răul afectând toată creaţia.

Originea răului este legată adesea de căderea îngerilor, sau de o altă forţă. Ceea ce este relevant pentru lucrarea de faţă, este că originea răului nu este atribuită *imperfecţiunii creaţiei*, ci unui agent subversiv care poate fi biruit. Existenţa acestui element subversiv presupune că scopul ultim al creaţiei poate fi atins printr-o redirecţionare a acesteia, din interior, de către însuşi Creatorul. De aici se poate deduce locul central al hristologiei în *răscumpărarea creaţiei.*

2.3.1. Interpretări istorice ale relaţiei dintre creaţie, căderea în păcat şi răscumpărare

În tradiţia creştină există diferite interpretări ale relaţiei dintre *creaţie, căderea în păcat şi răscumpărare.*

Origen şi Augustin, de exemplu, au considerat creaţia complet încheiată şi desăvârşită de la început. Căderea, în cazul acesta, nu era decât o îndepărtare de la acea stare de perfecţiune, iar răscumpărarea înseamnă întoarcerea la acea stare de perfecţiune de la început. Astfel, răscumpărarea poate însemna restaurare, deoarece concepţiile despre mântuire se concentrează pe refacerea a ceea ce a fost desfigurat. Aşa cum

notează şi Gunton[50], astfel de concepţii generează o escatologie corespunzătoare, a "întoarcerii", în care răscumpărarea este percepută, în esenţă, ca întoarcere la perfecţiunea care exista înainte de cădere.

O altă interpretare, promovată de teologia modernă, sub influenţa filozofiei hegeliene şi a teoriei darwiniste, susţine că creaţia nu a fost perfectă de la început, dar va deveni perfectă în final, iar căderea este interpretată ca un rău necesar în atingerea acestui ţel final. Slăbiciunea unei astfel de interpretări stă în faptul că minimalizează problema răului, şi implicit importanţa jertfei lui Hristos. În opinia lui Gunton, o astfel de abordare generează o escatologie a *ivirii*, în care sfârşitul se iveşte de la început, asemenea unei plante care răsare din sământa ei.

Cea de-a treia interpretare a relaţiei dintre creaţie şi răscumpărare ar putea fi numită interpretarea *escatologiei transformatoare*. Potrivit acesteia, creaţia este asemenea unui proiect destinat unui ţel final dar, datorită căderii, ea nu poate atinge acel ţel decât prin răscumpărare. În acest caz răscumpărarea implică o redirecţionare radicală de la mişcarea pe care păcatul a imprimat-o în creaţie. Într-un astfel de context, răscumpărarea nu implică doar înfrângerea răului, ci şi înlăturarea lui, în aşa fel încât direcţiile originale ale ordinii creaţiei sunt restaurate.

2.3.2 Teologia ortodoxă despre răscumpărarea creaţiei

Punctul central al teologiei ortodoxe despre doctrina creaţiei pare să fie conceptul de *theosis* (îndumnezeire), concept care lipseşte în tradiţia Bisericii Creştine de Apus. Timothy

---

[50] Colin Gunton, *The Triune Creator*, pp.171-75

Ware a dezvoltat o remarcabilă perspectivă asupra conceptului de *theosis*. Iată ce afirma acesta în lucrarea intitulată *The Orthodox Church.*

> Îndumnezeirea este ceva ce implică trupul. Din moment ce omul este o unitate a trupului şi sufletului, şi din moment ce Hristos a mântuit şi răscumpărat omul ca întreg, înseamnă că 'trupul omului este îndumnezeit în acelaşi timp cu sufletul lui' (Maxim Mărturisitorul, P.G. XC, 1168 A)…Nu doar trupul omului, ci întregul material al creaţiei va fi transfigurat…Creaţia va fi mântuită şi glorificată împreună cu el…Această discuţie despre îndumnezeire şi unire, despre transformarea trupului şi răscumpărarea cosmică, poate suna destul de îndepărtat faţă de experienţa creştinilor de rând; dar oricine trage o astfel de concluzie n-a înţeles nimic din concepţia ortodoxă despre theosis.[51]

Această perspectivă pare să transceadă prezentarea pe care o face Gregorios *omului cosmic*, ca mediator între Dumnezeu şi creaţia lui, fiind astfel expresia activă a prezenţei divine.

> ...I s-a dat omului, ca un dar din partea Creatorului, libertatea de a crea el însuşi, de a fi un conlucrător cu Dumnezeu în desăvârşirea creaţiei. Creaţia lui presupune cooperarea liberă, *synergia* omului ca element necesar în planul lui Dumnezeu cu creaţia. Omul este capabil să devină cel mai important în

[51] Timothy Ware, *The Orthodox Church*, (Hammondsworth, Penguin Books, 1973), pp. 237-240

creaţie...mediatorul participant între Creator şi creaţie.[52]

Cineva ar putea obiecta faţă de o astfel de înţelegere a omului, privit ca executor al creaţiei, că astfel este plasat între două ipostaze, ca şi creatură şi colaborator al Creatorului. Aceasta intră în contradicţie oarecum cu tradiţia Bisericii de Răsărit.

Teologii ortodocşi insistă asupra faptului că termenul *theosis* ar trebui privit din perspectiva dialectică dintre "apofatic" şi "catafatic" în cunoaşterea lui Dumnezeu. Potrivit teologiei apofatice, Dumnezeu este la fel de inaccesibil minţii omului ca şi ochiului lui. Sfântul Grigore de Palama este cel mai reprezentativ teolog ortodox, care susţine incapacitatea totală a omului de a-l vedea pe Dumnezeu, lumina necreată.[53] Totuşi, afirma Grigore de Palama, Dumnezeu se descoperă omului şi se face previzibil în manifestarea creativităţii lui prin *energiile necreate.*[54]

George Florovsky susţine că *îndumnezeirea* progresivă a omului creat de Dumnezeu este cea care creează posibilitatea participării nelimitate la dragostea şi puritatea divină, dar nu face nici o referire la distincţia de bază dintre Creator şi fiinţa creată.[55]

---

[52] Paul Gregorios, *Cosmic Man: The Divine Presence*, (1980), pp.154, 224-25
[53] Grigore de Palama, citat in: *Creation- An Ecumenical Challenge*?, p. 169
[54] Grogore de Palama, citat in: *Creation-An Ecumenical Challenge*?, p. 172
[55] George Florovsky, *Creation and Redemption: Collected Works*, vol. 3 (Belmont MA, Nordland Publishing Co.,1976), pp. 43-62

Teologul român Dumitru Stăniloae, criticând teologia modernă occidentală, susţine că teologia ortodoxă a creaţiei transcende aşa numita oscilaţie între imutabilitatea absolută a lui Dumnezeu şi totala deschidere către schimbare a lui Dumnezeu, de care se face vinovată teologia occidentală.[56] Stăniloae scoate în evidenţă modul în care teologia răsăriteană protejează misterul esenţei divine nealterabile, care se manifestă doar în autoexprimarea ei prin revelaţia istorică.[57] În teologia dogmatică a aceluiaşi autor, citat mai sus, teologia occidentală este privită ca un obstacol în calea adevăratului progres al umanităţii, din cauza „lipsei de încredere" în creaţie şi a accentuării omnipotenţei divine în detrimentul voinţei divine de a avea o comuniune autentică cu lumea creată.

Pe aceeaşi poziţie critică faţă de teologia apuseană se situează şi Vladimir Lossky. Acesta susţine că expresia rostită pentru prima dată de Irineu: „Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să poată deveni Dumnezeu", a avut un impact atât de mare, încât a fost repetată în fiecare secol, cu aceeaşi putere, de către Părinţii şi Teologii Bisericii Ortodoxe.[58] Acelaşi autor atrage atenţia că atunci când doctrina răscumpărării este tratată în mod izolat în teologia creştină, există întotdeauna riscul unei interpretări exclusive în termenii mântuirii.[59] Aceasta face ca şi rolul Duhului Sfânt să fie minimalizat. În opinia lui Lossky, în contrast cu orizontul restrâns al unei teologii juridice exclusiviste, se poate descoperi la Părinţii biseri-

---

[56] Dumitru Staniloaie, *Dieu est Amour* (Geneva, Labor et Fides, 1980), p.28
[57] Dumitru Staniloaie, *Dieu est Amour*, p.28
[58] Vladimir Losky, *In the Image and Likeness of God* (New York, St. Vladimir's Seminary Press, Cestwood, 1985), p. 97
[59] Vladimir Lossky, p.98

cii o teologie bogată a răscumpărării, care cuprinde biruinţa asupra morţii, primul rod al învierii, eliberarea naturii umane din robia Diavolului, şi nu doar justificarea, ci şi restaurarea creaţiei în Hristos.[60] De aici rezultă că răscumpărarea are atât un scop imediat, mântuirea de păcat, cât şi unul îndepărtat, mântuirea finală, care va fi la sfârşitul veacului, unirea noastră cu Dumnezeu şi *îndumnezeirea* fiinţelor create şi ispăşite de către Hristos.

Lossky atribuie lucrarea de răscumpărare Fiului, şi are de-a face cu *natura noastră,* în timp ce lucrarea de *îndumnezeire,* pe care o face Duhul Sfânt, este legată de *persoana* noastră. El susţine că lucrarea de răscumpărare a lui Hristos este o precondiţie a lucrării de *îndumnezeire,* pe care o face Duhul Sfânt.[61] În cele din urmă, Lossky introduce distincţia între aspectul *pozitiv* şi cel *negativ* al scopului final al omului creat de Dumnezeu. Din perspectiva stării în care se găseşte omul datorită căderii, aspectul negativ poate fi numit răscumpărare sau salvare. Aspectul pozitiv, considerat din perspectiva vocaţiei finale a fiinţelor create, poate fi numit *îndumnezeire.*

2.3.3 Teologia protestantă despre relaţia dintre creaţie şi răscumpărare

Gunton notează că unul din cele mai mari merite ale lui Karl Barth în încercarea de restaurare a doctrinei creaţiei, este atenţia deosebită pe care acesta a acordat-o relaţiei dintre creaţie şi răscumpărare. În concepţia lui Barth, doctrina creaţiei nu este o parte din teologia naturală, ci mai degrabă primul

---

[60] Vladimir Lossky, p. 99
[61] Vladimir Lossky, *In the Image and Likeness of God*, p.109

articol al Crezului Creştin. Mai mult, subiectul creaţiei face parte din structura *Dogmaticii Bisericii,* ca lucrare a Trinităţii.

Atenţia pe care Barth o acordă hristologiei sugerează o accentuare a doctrinei răscumpărării. De fapt, modul în care el tratează legătura dintre creaţie şi răscumpărare poartă această amprentă. Interesul faţă de învaţătura lui Barth despre acest subiect vine din faptul că el reuşeşte să subordoneze creaţia şi răscumpărarea unui principiu superior, care face posibilă relaţionarea celor două. Este vorba de principiul legământului.[62] Potrivit acestei doctrine, scopul etern al lui Dumnezeu în Hristos este de a alege rasa umană pentru o relaţie de reconciliere cu El. Legământul istoric este produsul deciziei veşnice a lui Dumnezeu de a-l alege pe Isus, şi în El întreaga rasă umană. În acest context, mântuirea înseamnă realizarea scopului divin, care precede creaţia în intenţia divină, de a intra într-o relaţie de reconciliere cu omul.

Se poate pune întrebarea: care mai este atunci locul creaţiei? În înţelegerea lui Barth, creaţia este scena pe care sunt aduse la îndeplinire scopurile lui Dumnezeu, terenul în care reconcilierea are loc. Aşa cum observa Gunton, aici se poate vedea o combinaţie între învăţătura lui Irineu şi unele învăţături apusene mai recente.[63] În cazul acesta răscumpărarea reprezintă pentru Barth mai mult decât o simpla reîntoarcere la starea perfectă iniţială, este o completare a intenţiei originale.

---

[62] Colin Gunton, *The Triune Creator*, p.162

[63] Colin Gunton, *The Triune Creator,* p.163

Un alt aspect interesant al învăţăturii lui Barth este accentul pe care acesta îl pune pe libertatea lui Dumnezeu în creaţie şi răscumpărare. Aceasta înseamnă că actul creaţiei este unul liber, în sensul că reprezintă concretizarea dorinţei lui Dumnezeu de avea o lume cu care să împărtăşească dragostea sa. Iată ce afirma Barth: "….El iubeşte creaţia din eternitate, şi de aceea creează liber".[64] Dar, aşa cum sesizează Gunton, întrebarea cheie care se ridică şi de acestă dată, este cea legată de locul pe care îl are Fiul şi Duhul Sfânt în medierea creaţiei.

Critica tradiţională îndreptată împotriva teologiei apusene susţine că pentru Biserica de Apus este mai importantă răscumpărarea decât creaţia. De aici reiese şi un accent deosebit asupra păcatului şi a mântuirii, dar şi o atitudine de dominare asupra creaţiei.

Aşa cum remarca şi Nigel Wright, teologii protestanţi au îmbrăţişat mai mult doctrina răscumpărării în detrimentul teologiei creaţiei, ceea ce a facut ca, uneori, contemplarea răscumpărării să înlăture respectul pentru creaţie.[65] Ca şi consecinţe, spune Wright, teologia protestantă, în special cea evanghelică, a produs oameni care ştiu cum să analizeze şi să denunţe ceea ce este rău în lume, dar sunt mai puţin pregatiţi să celebreze creaţia ca dar din partea lui Dumnezeu, sau chiar să o considere în întregime obiect al răscumpărării.

Concluzii

---

[64] Karl Barth, *Church Dogmatics,* 3/1 tranlation edited by G. W. Bromiley and T. F. Torrance (Edinburgh: T&T Clark, 1975), p.95
[65] Nigel Wright, *The radical evangelical,* (London, SPCK, 1996), p.58

Aspectul **trinitar** al creaţiei se regăseşte atât în teologia Bisericilor tradiţionale, cât şi în teologia protestantă. De fapt, doctrina trinităţii asigură temelia pentru celelalte doctrine creştine. Majoritatea teologilor creştini vor susţine că întreaga lume este creaţia Tatălui prin Fiul şi Duhul Sfânt, căzută în păcat, dar din punct de vedere structural bună.

Doctrina creaţiei *din nimic* scoate în evidenţă că creaţia este un act al suveranităţii şi libertăţii divine. Acest lucru implică faptul că universul are un început în timp şi este limitat în spaţiu, nu este nici veşnic şi nici infinit. Cu toate acestea, creaţia rămâne într-o relaţie strânsă cu Dumnezeu, şi totuşi suficient de liberă pentru a fi ea însăşi. Această noţiune are şi dimensiuni hristologice şi pneumatologice. Potrivit Noului Testament, creaţia este *prin* şi *pentru* Hristos. Mai mult, atunci când Vasile de Cesarea descrie Duhul Sfânt ca fiind cauza desăvârşirii creaţiei, el dă posibilitatea de a afirma că Duhul Sfânt lucrează pentru a ajuta creaţia să fie ea însăşi. O contribuţie importantă a teologiei ortodoxe este distincţia ontologică dintre viaţa *creata* şi cea *necreată.*

Lucrarea divină a creaţiei nu se limitează doar la *început* şi *sfârşit.* Teologii crestini de-a lungul istoriei au susţinut că Dumnezeu continuă să se implice în lumea creată pe diferite căi. Aceasta presupune că Dumnezeu se preocupă de nevoile creaţiei şi o susţine în atingerea ţelului care a fost propus de la bun început.

Teologia creaţiei ar fi incompletă dacă nu s-ar acorda atenţia cuvenită locului pe care îl ocupă omul în acest proiect. Potrivit textului din Geneza 1:27, "Dumnezeu l-a creat pe om dupa chipul şi asemănarea lui, parte bărbătească şi parte femeiască i-a creat." Această *asemănare* cu Dumnezeu a fost explicată diferit de teologii creştini de-a lungul istoriei. Totuşi, ma-

joritatea au văzut în asemănarea omului cu Dumnezeu acele lucruri de natură spirituală care îl disting pe om de animale: personalitatea, spiritualitatea, raţionalitatea, moralitatea, autoritatea şi creativitatea.

Ceea ce subliniază aproape toţi teologii creştini, este că locul aparte pe care îl ocupă crearea omului nu poate fi explicat în afara hristologiei. Vorbind despre Isus Hristos ca despre *chipul Dumnezeului nevăzut*, Noul Testament dezvăluie ca responsabilitatea pentru modelarea creaţiei, dată omului, se poate realiza numai în şi prin Hristos.

O alta idee importantă care se desprinde în urma acestui studiu este că există o relaţie între creaţie, cădere şi răscumpărare. Într-o oarecare măsură, Biserica de Răsărit întâmpină anumite dificultaţi în acceptarea unei distincţii între creaţie şi răscumpărare. Teologii răsăriteni nu văd existenţa unor premise solide pentru a face distincţie între prima şi a doua activitate a lui Dumnezeu, cea de Creator şi cea de Răscumpărător. Aceştia se întreabă retoric dacă se poate concepe creaţia fără mântuire de la început şi până la sfârşit.

Cea mai importantă cheie în interpretarea teologiei ortodoxe a creaţiei pare să fie conceptul central al *theosisului*, un concept care lipseste în teologia de Apus, catolică şi protestantă.

Teologia catolică a contribuit la teologia creaţiei prin importanţa pe care a acordat-o aşa-zisei teologii integrative, ca parte a "viziunii euharistice." Teologia contemporană acordă o atenţie deosebită subiectului "sfinţirii creaţiei", în mod special în cadrul viziunii euharistice.

Teologii protestanţi au insistat asupra ideii unei "noi creaţii." Se ridică însă întrebarea: În ce măsură "noua creaţie" va exprima continuitate sau discontinuitate cu prima.?

Kalistos Ware, unul dintre teologii contemporani, convertit la ortodoxie, afirmă următoarele despre rolul omului în creaţia lui Dumnezeu: „vocaţia noastră ca oameni nu este doar de a contempla creaţia lui Dumnezeu, ci de a şi acţiona în interiorul ei."[66]

[66] Kalistos Ware, *Through the Creation to the Creator*, (London, Friends of the Centre, 1997), p.10

Despre înțelepciune

Conf. Dr. Ioan STRĂINESCU
Institutul Teologic Baptist din București

Motto
Lucrurile ascunse sunt ale Domnului,
Dumnezeului nostru, iar lucrurile descoperite
sunt ale noastre şi ale copiilor noştri, pe vecie,
ca să împlinim toate cuvintele legii acesteia.
Deuteronom 29:29

Despre înţlepciunea absolută a lui Dumnezeu

La început, Dumnezeu a făcut cerurile şi pământul. Pământul era pustiu şi gol, peste faţa adâncului de ape era întuneric şi Duhul lui Dumnezeu se mişca pe deasupra apelor. **Geneza 1: 1**

Prin înţelepciune a întemeiat Domnul pământul şi prin pricepere a întărit El cerurile.
Proverbe 3: 19

Apoi Dumnezeu a zis: „Să dea pământul verdeaţă, iarbă cu sământă, pomi roditori, care să facă rod după soiul lor şi care să aibă în ei sământa lor pe pământ." Şi aşa a fost.

Pământul a dat verdeaţă, iarbă cu sământă după soiul ei şi pomi care fac rod şi care îşi au sământa în ei, după soiul lor. Dumnezeu a văzut că lucrul acesta era bun. **Geneza 1 : 11,12**

Aşa cum a arătat S.L.Jaki [1], filozofii şi oamenii de ştiinţă din Evul Mediu şi cei care sunt consideraţi precursorii epocii

moderne: Roger Bacon, Robert Grosseteste, Francis Bacon, Copernicus Galileo, Tycho Brahe, Linne Linneaus, John Ray, Robert Nuttall, Johannes Kepler si Isaac Newton au creat începutul diferitelor ştiinţe moderne, bazaţi pe principiile transmise de învăţătura iudeo-creştină despre lume. Aceştia au crezut că universul, incluzând pământul, a fost creat de Dumnezeu.

Ideea creaţiei a fost puternic susţinută şi de alţi oameni de ştiinţă de la sfârşitul secolului al XIX, printre care: Robert Boyle, Michael Faraday, James Clerk Maxwell, Gregory Mendel şi Louis Pasteur. Lista poate fi extinsa cu: Virchow, Cuvier, Agassis, Morse, Dalton, Isaak Barow si Seth Ward fondatorii Societatii Regale din Marea Britanie. Date suplimentare despre viaţa şi opera unor savanţi dintre cei enumeraţi mai sus sunt prezentate în Anexa 1.

Metodele tradiţionale ale ştiinţei şi necesităţile pragmatice ale tehnologiei, care acompaniază expansiunea ştiinţei, au dus la dezvoltarea vertiginoasă a ştiinţei în ultimul secol.

In momentul în care baza creştină a ştiinţei a fost uitată (sau în sfârşit a fost ignorată), au apărut idei care au căutat să evite necesitatea unui Creator pentru începuturi sau în prezent pentru menţinerea legilor de guvernare ale universului.

Astfel, în timpul lui Spinoza şi Kant universul a fost considerat "închis". În concordanţă cu Kant, nu mai trebuie să gândim că Dumnezeu trebuie să mai intervină. Funcţia providenţială a lui Dumnezeu a fost separată şi închisă în rai, astfel că ştiinţa şi religia există şi funcţionează separat [2, pag26].

Charles Darwin, fondatorul evoluţionismului clasic, în tinereţe a acceptat explicaţia teistică a primelor origini. Tânărul Darwin se ruga lui Dumnezeu să-i dea sprijin şi ghidare în munca sa de cercetare. El, în tinereţe,considera Biblia drept o

autoritate incontestabilă. Dar în perioada de maturitate s-a schimbat. Treptat, a început să se îndoiască de posibilitatea creării fiinţelor de către Dumnezeu, şi a început să admită că ceea ce a dus la existenţa florei şi faunei actuale de pe pământ s-ar datora legilor naturale de evoluţie. Prima lui schimbare în credinţa creaţiei, a apărut în timpul călătoriei în jurul lumii cu vasul H.M.S.Beagle [2, pag7].

Această idee a lui Darwin a fost repede acceptată de englezii victorieni, contemporani lui, care avuseseră destul de mult de a face cu războaie, dezastre naturale, condiţii deosebite meteorologice etc.

În timp, contemporanii săi, aşa cum a notat filozoful Herbert Spencer, au adoptat supoziţia: „...în natură, în lupta pentru existenţă, supraveţuiesc cei care se adaptează cel mai repede şi bine".

După primele aselenizări în care s-au folosit staţii automate de recoltat roci, s-a produs un şoc şi o „trezire" a multor savanţi [3], care au început să aibă îndoieli privitoare la modelul evoluţionist acceptat în mod oficial în şcoală, universitate şi mediile academice, în toate ţările lumii.

Port - stindardul cercetărilor în domeniul creaţionismului ştiinţific este *Institute for Creation- Research* (ICR), San Diego, California. Acest Institut este condus de Directorul General Prof. Ph.D. John Morris.

În cadrul acestui Institut au fost tipărite o serie de cărţi, multe dintre ele prezentând aspecte ale modelului creaţionist ştiinţific. Un interes deosebit a prezentat-o cartea *Scientific Creationism*, apărută în numeroase ediţii de-a lungul timpului. Ultima editare o trilogie: *The Modern Creation Trilogy* [32] prezintă un mare interes în lumea ştiinţifică.

În Europa, la fiecare trei ani se ţine Congresul european de creaţie; ultimul a avut loc în Suedia în august 2003. La aceste congrese au fost prezentate o serie de comunicări din domeniul creaţiei, în cea mai mare parte de către oameni de ştiinţă şi profesori universitari. La ultimul congres din Suedia, comunicările cele mai importante au fost din domeniile:

- dovezi ştiinţifice ale existenţei potopului;
- dovezi ştiinţifice care atestă diferenţele calitative dintre om şi maimuţele antropoide;
- prezentarea modelului creaţionist ştiinţific pe baze axiomatice; în acest domeniu a fost o comunicare din România.

În prezent chiar în lumea academică, au apărut o serie mare de savanţi şi oameni de ştiinţă care acceptă crearea universului, a sistemului solar şi a fiinţelor de pe pământ, inclusiv prima pereche Adam-Eva de către Dumnezeu. Ţinând cont de informaţiile legilor universului, a sistemul solar, dar mai ales informaţiile din codurile genetice a tuturor plantelor şi animalelor de pe pământ, ***rezultă pentru Creatorul lor că este omniscient.***

Savanţii moderni din domeniile microbiologiei şi biologiei statistice, printre care cei mai faimoşi sunt Charles Thaxton şi Walter Bradley, insistă asupra postulatului de activitate inteligentă, întrucât s-a observat că evoluţia nu este capabilă să producă informaţia codificată atât de necesară în realizarea codurilor genetice ale plantelor, animalelor si omului, pentru supravieţuirea lor[4].

În acest caz, suntem plini de respect faţă de afirmaţiile din Vechiul şi Noul Testament de mai jos:

A Lui (Dumnezeu) este înţelepciunea şi atotputernicia: cine I s-ar putea împotrivi fără să fie pedepsit? **Iov 9: 4**

Frica Domnului este începutul înţelepciunii; toţi cei ce o păzesc au o minte sănătoasă şi slava Lui ţine în veci. **Psalmul 111: 10**

Frica Domnului este începutul ştiinţei; dar nebunii nesocotesc înţelepciunea şi învăţătura. **Proverbe 1: 7**

Noi propovăduim înţelepciunea lui Dumnezeu, cea tainică şi ţinută ascunsă, pe care o rânduise Dumnezeu spre slava noastră mai înainte de veci **1 Corinteni 2: 7**

Dumnezeu transmite din înţelepciunea Sa, înţelepciune oamenilor.

Fiule, dacă vei primi cuvintele mele, dacă vei păstra cu tine învăţăturile mele, dacă vei lua aminte la înţelepciune şi dacă vei pleca inima la pricepere; dacă vei cere înţelepciune şi dacă te vei ruga pentru pricepere, dacă o vei căuta ca argintul şi vei umbla după ea ca o comoară, atunci vei înţelege frica de Domnul şi vei găsi cunoştinţa lui Dumnezeu. Căci Domnul dă înţelepciune; din gura Lui iese cunoştinţă şi pricepere. **Proverbe 2: 1-6**

Domnul a vorbit lui Moise şi a zis: „Să ştii că am ales pe Beţaleel, fiul lui Uri, din seminţia lui Iuda. L-am umplut de Duhul lui Dumnezeu, i-am dat un duh de înţelepciune, pricepere şi ştiinţă pentru tot felul de lucrări…. Şi iată că i-am dat ca ajutor pe Oholiab, fiul lui Ahisamac, din seminţia lui Dan. Am dat pricepere în mintea tuturor celor ce sunt iscusiţi, ca să facă tot ce ţi-am poruncit: cortul Întâlnirii, chivotul mărturiei, capacul ispăşirii care va fi deasupra lui şi toate uneltele Cortului,..

Exodul 31 : 1-3, 6-7.

Iată, v-am învăţat legi şi porunci, cum mi-a poruncit Domnul, Dumnezeul meu, ca să le împliniţi în ţara pe care o veţi lua în stăpânire. Să le păziţi şi să le împliniţi, căci aceasta va fi înţelepciunea şi priceperea voastră înaintea popoarelor, care vor auzi vorbindu-se de toate aceste legi şi vor zice: „Acest neam mare este un popor cu totul înţelept şi priceput!”

Deuteronom 4: 5,6

Iosua, fiul lui Nun, era plin de duhul înţelepciunii, căci Moise îşi pusese mâinile peste el. Copiii lui Israel au ascultat de el şi au făcut potrivit cu poruncile pe care le dăduse lui Moise, Dumnezeu,

Deuteronom 34: 9

Dar înţelepciunea unde se găseşte ? Unde este locuinţa priceperii? Omul nu-i cunoaşte preţul, ea nu se găseşte în pământul celor vii. Adâncul zice: „Nu este în mine” şi marea zice: „Nu este în mine”; Ea nu se dă în schimbul aurului curat, nu se cumpără cântărindu-se cu argint; nu se cântăreşte pe aurul din Ofir, nici pe onixul cel scump, nici pe safir. **Iov 28: 12-16**

De unde vine atunci înţelepciunea? Unde locuinţa priceperii? Este ascunsă de ochii tuturor celor vii, este ascunsă de păsările cerului. Adâncul şi moartea ic: „Noi am auzit vorbindu-se de ea”. Dumnezeu îi ştie drumul, El îi cunoaşte locuinţa. Căci El vede până la marginile pământului, zăreşte totul sub ceruri. Când a rânduit greutatea vântului şi când a hotărât măsura apelor, când a dat legi ploii şi când a însemnat drumul fulgerului şi tunetului, atunci a văzut înţelepciunea şi a arătat-o, ia pus temeliile şi a pus-o la încercare. Apoi a zis

omului: „Iată, frica de Domnul, aceasta este înţelepciunea; depărtarea de rău este pricepere”. **Iov 28: 20-28**

Noi credem că în Cartea lui Iov nu găsim o culegere de înţelepciuni ale poporului evreu, aşa cum susţin unii savanţi şi analişti ai Bibliei, ci descoperiri ale lui Dumnezeu transmise lui Iov, în toată perioada când acesta a fost supus la încercări de către Diavol. Aceasta rezultă din paragraful următor:

Domnul a zis Satanei: „Ai văzut pe robul Meu Iov? Nu este nimeni ca el pe pământ. Este un om fără prihană şi curat la suflet, care se teme de Dumnezeu şi se abate de la rău”. Şi Satana a răspuns Domnului: „Oare degeaba se teme Iov de Dumnezeu? Nu l-ai ocrotit Tu pe el, casa lui şi tot ce este a lui? Ai binecuvântat lucrurile mâinilor lui şi turmele lui acoperă ţara?. **Iov 1: 8-10**

Şi Dumnezeu a zis: „Fiindcă lucrul acesta îl ceri, fiindcă nu ceri pentru tine nici viaţă lungă, nici bogăţii, nici moartea vrăjmaşilor tăi, ci ceri pricepere, ca să faci dreptate, voi face după cuvântul tău. Îţi voi da o inimă înţeleaptă şi pricepută, aşa cum n-a fost nimeni înaintea ta şi nu se va scula nimeni, niciodată ca tine. **1 Împăraţi 3: 11-12**.

Domnul Dumnezeu a descoperit şi transmis informaţii din înţelepciunea Sa nu numai prin prorocii Săi, ci L-a trimis pe Domnul nostru Isus Hristos pe pământ să înveţe prin ucenicii Săi, cum trebuie să procedeze oamenii de pe pământ pentru a deveni copii Săi. Mai mult, Domnul Isus Hristos, a transmis învăţaţilor şi oamenilor de ştiinţă şi metodele de lucru ştiinţifice. Una dintre cele mai utilizate metode de lucru ştiinţifice este analogia [1, pag.19]: Reprezintă compararea unor obiecte naturale sau fenomene nefamiliare (mai puţin cunoscute şi de

obicei obiecte de studiu) cu alte obiecte naturale sau fenomene cunoscute cercetătorului ce efectuează analiza.

De obicei analogia se efectuează doar pentru câteva aspecte pentru care comparaţia este posibilă. Prin analogie, cercetătorii pot pregăti experienţe şi modelări pentru cercetarea de noi obiecte naturale sau fenomene, ţinând cont de experimentările făcute cu alte obiecte sau fenomene deja cunoscute.

De-a lungul timpului au apărut o serie de analogii care au ajutat cercetătorii ştiinţifici să obţină progrese în munca lor.

Exemple de analogii apărute în ştiinţă de-a lungul timpului:

- organizarea similară a atomului cu a sistemului solar, cunoscut mai dinainte;
- efectul Doppler descoperit pentru sunet a fost extins pentru lumină (în special pentru lumina roşie);
- ciocnirile elastice ale bilelor de biliard au fost extinse pentru ciocnirile moleculelor într-un mediu închis;
- legi şi formule din domeniul hidraulic al curgerii lichidelor au fost introduse în domeniul nou electrodinamic pentru explicarea curgerii curentului electric continuu şi a formulei lui Ohm ce leagă tensiunea de curent şi rezistenţa electrică;
- celula fagurelui de albină cu celula plantelor;
- scara interioară dintr-o casă englezească cu forma spaţial elicoidală a ADN-lui;

Domnul Isus Hristos, a introdus şi utilizat încă de acum 2000 de ani, metoda analogiei (cunoscută creştinilor metoda comparaţiei prin pilde) pentru transmiterea de informaţii, şi nu I-a fost uşor să transmită informaţii despre împărăţia cerurilor pentru iudeii din vremea Lui. Prin utilizarea pildelor, în care se făceau comparaţii cu situaţii cotidiene cunoscute

evreilor, Domnul Isus a reuşit până astăzi să transmită oamenilor lucrurile importante ce trebuiesc cunoscute de creştini, chiar dacă azi lucrurile cotidiene din timpul în care El a trăit pe pământ sunt mai greu de înţeles. În continuare sunt prezentate două pilde, aparent contradictorii, greu de realizat, şi de aceea prezentarea şi analiza lor de către copii lui Dumnezeu este deosebit de importantă.

Pilda celor zece fecioare.

Atunci Împărăţia cerurilor se va asemăna cu zece fecioare, care şi-au luat candelele şi au ieşit în întâmpinarea mirelui. Cinci din ele erau nechibzuite şi cinci înţelepte. Cele nechibzuite, când şi-au luat candelele, n-au luat cu ele untdelemn, dar cele înţelepte, împreună cu candelele, au luat cu ele şi untdelemn în vase. Fiindcă mirele zăbovea, au aţipit toate şi au adormit. La miezul nopţii s-a auzit o strigare: „Iată mirele, ieşiţi-i în întâmpinare!". Atunci toate fecioarele acelea s-au sculat şi şi-au pregătit candelele. Cele nechibzuite le-au zis celor înţelepte: „Daţi-ne din untdelemnul vostru, căci ni se sting candelele". Cele înţelepte le-au răspuns: „Nu; ca nu cumva să nu ne ajungă nici nouă nici vouă, ci mai bine duceţi-vă la cei ce vând untdelemn şi cumpăraţi-vă." Pe când se duceau ele să cumpere untdelemn, a venit mirele: cele ce erau gata au intrat cu ele în odaia de nuntă şi s-a încuiat uşa. Mai pe urmă, au venit şi celelalte fecioare şi au zis:"Doamne, Doamne, deschide-ne!" Dar el, drept răspuns, le-a zis: „Adevărat vă spun, că nu vă cunosc!" Vegheaţi, dar, căci nu ştiţi ziua, nici ceasul în care va veni Fiul omului. **Matei 25: 1-13**

Pentru înţelegerea pildei, trebuie să cunoaştem câteva noţiuni despre candelele utilizate de evrei în antichitate şi de-

spre ceremoniile de nuntă din acea vreme, lucruri bine cunoscute de evreii din vremea Domnului Isus. Candelele utilizate pentru mersul în timpul nopţii aveau un rezervor mic, prin urmare el trebuia să fie completat mereu cu untdelemn, şi de aceea odată cu candelele erau transportate şi vasele cu untdelemn. Apoi, fecioarele invitate la nuntă, erau de obicei dintre prietenele miresei, care ieşeau în faţa alaiului de nuntă, şi mergeau la nuntă împreună cu mirele şi prietenii săi nuntaşi. Problema o reprezenta pornirea alaiului, întrucât înainte de pornirea lui la drum de la casa mirelui la cea în care se sărbătorea nunta, mirele dădea o masă prietenilor săi invitaţi la nuntă, care adeseori se prelungea până la miezul nopţii.

Prin această analogie, Domnul Isus atrage atenţia că pentru intrarea în împărăţia lui Dumnezeu, copiii Lui trebuie să fie pregătiţi zi de zi, să se comporte pe pământ cu înţelepciune, cu devotament şi hărnicie pentru că nu se cunoaşte ziua în care se termină viţa pe pământ pentru fiecare credincios şi apoi va fi chemat pentru a ajunge în Împărăţia veşnică a lui Dumnezeu.

Pilda talanţilor

Atunci Împărăţia cerurilor se va asemăna cu un om care, când era să plece într-o altă ţară, a chemat pe robii săi şi le-a încredinţat avuţia sa. Unuia i-a dat cinci talanţi, altuia doi şi altuia unul: fiecăruia după puterea lui, şi a plecat. Îndată cel ce primise cei cinci talanţi s-a dus, i-a pus în negoţ şi a câştigat cu ei alţi cinci talanţi. Tot aşa, cel ce primise cei doi talanţi, a câştigat cu ei alţi doi talanţi. Cel ce nu primise decât un talant s-a dus de a făcut o groapă în pământ şi a ascuns acolo banii stăpânului său. După multă vreme stăpânul robilor acelora s-a întors şi le-a cerut socoteala. Cel ce primise cei cinci talanţi a

venit, a adus alţi cinci talanţi şi a zis: „Doamne, mi-ai încredinţat cinci talanţi; iată că am câştigat cu ei alţi cinci talanţi." Stăpânul i-a zis: „Bine, rob bun şi credincios. Ai fost credincios în puţine lucruri, te voi pune peste multe lucruri. Intră în bucuria stăpânului tău." **Matei 25: 14-21**

În vremea Domnului Isus, cei care făceau negoţ, erau consideraţi cei mai înţelepţi şi curajoşi oameni. Pentru negoţ se cereau cunoştinţe multiple economice şi curaj, deoarece drumurile prin deşert şi pe mare, erau nesigure, riscul era mare, statistic din cinci vase care plecau în Orient pentru mirodenii sau Egipt pentru grâne şi diferite cereale, doar patru se întorceau cu produsele cumpărate. Furtunile pe mare şi atacul caravanelor de către tâlhari reprezentau principalele primejdii.

Această pildă ne îndeamnă să folosim cu înţelepciune, hărnicie şi curaj darurile primite de la Dumnezeu pentru slujirea împărăţiei lui Dumnezeu. Aceasta implică şi strategii de lungă durată, poate chiar de zeci de ani, întrucât a doua sosire a Domnului nostru Isus Hristos nu este cunoscută, ea poate fi mâine sau peste sute de ani.

Noi nu trebuie să ne prevalăm de ideea că semnele sosirii Domnului Isus ne arată că vremurile sunt apropiate, şi astfel să neglijăm lucrările strategice de lungă durată pentru educarea copiilor şi nepoţilor noştri, pentru planuri misionare de amploare regională şi de durată, pentru o viaţă de creştini adevăraţi, de creştini înţelepţi, în special în vremurile actuale, postmoderniste, când etica creştină nu mai are importanţă, fiecare putând să-şi creeze o etică proprie, în care familia nu mai este importantă, Dumnezeu este scos din viaţa oamenilor, trăirea în păcat nu mai reprezintă o primejdie pentru oameni.

Cele două pilde aparent contradictorii, ne ajută să înţelegem că un adevărat creştin înţelept, este pregătit în permanenţă, zi de zi, pentru o viaţă corectă, etică de slujire pentru Dumnezeu, dar în acelaşi timp, îşi foloseşte din plin talentul de slujire dat de Dumnezeu, utilizând planuri şi strategii pe durate lungi de timp şi respectiv planuri operative pe timp scurt.

După ce Domnul nostru Isus Hristos a plecat la ceruri, Dumnezeu continuă prin mijlocirea Duhului Sfânt să transmită înţelepciune oamenilor:

Şi mă rog ca Dumnezeul Domnului nostru Isus Hristos, Tatăl slavei să vădea un duh de înţelepciune şi de descoperire în cunoaşterea Lui. **Efeseni 1: 17**

Purtaţi-vă cu înţelepciune faţă de cei de afară. Răscumpăraţi vremea. Vorbirea voastră să fie întotdeauna cu har, dreasă cu sare, ca să ştiţi cum trebuie să răspundeţi fiecăruia. **Coloseni 4: 5,6**

Din pruncie cunoşti Sfintele Scripturi, care pot să-ţi dea înţelepciunea care duce la mântuire prin credinţa în Hristos Isus. Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu şi de folos ca să înveţe, să mustre, să îndrepte, să dea înţelepciune în neprihănire, pentru ca omul lui Dumnezeu să fie desăvârşit şi cu totul destoinic pentru orice lucrare bună. **2 Timotei 3: 16**

Dacă vreunuia dintre voi îi lipseşte înţelepciunea, s-o ceară de la Dumnezeu, care dă tuturor cu mână largă şi fără

mustrare, şi ea îi va fi dată. Dar s-o ceară cu credinţă, …**Iacov 1: 5,6**

Cine dintre voi este înţelept şi priceput? Să-şi arate, prin purtarea lui bună, faptele făcute cu blândeţea înţelepciunii! **Iacov 3: 13**

Înţelepciunea care vine de sus este întâi curată, apoi paşnică, blândă, uşor de înduplecat, plină de îndurare şi de roade bune, fără părtinire, nefăţarnică. **Iacov 3 : 17**

Descoperirea lui Isus Hristos, pe care I-a dat-o Dumnezeu, ca să arate robilor Săi lucrurile cari au să se întâmple în curând. Şi le-a făcut-o cunoscut, trimeţând prin îngerul Său la robuo său Ioan.

Bibliografie.

1.. STANLEY L. Jaki, *The Road to Science and the Ways of God*. University of Chicago Press, 1978
2. STRĂINESCU Ioan, *Bazele creaţionismului ştiinţific*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti,
2007.
3. * * * , *The Decade of Creation*. Edited by: Creation Life Publishers, San Diego, California, 1981
4. Charles Thaxton, Walter Bradley and Roger Olsen, *The Mystery of Life's Origin.* New York: Philosophical Library,1984.

Romani 1.1-7 – Prezentarea apostolului şi salutul pentru cei din Roma

Conf. dr. Sorin SABOU
Institutul Teologic Baptist din București

Traducere
[1]Pavel, rob al lui Cristos Isus, chemat apostol, pus deoparte pentru evanghelia lui Dumnezeu, [2]pe care a promis-o mai dinainte prin profeţii lui în scrierile sfinte, [3]cu privire la Fiul său venit din sămânţa lui David potrivit cărnii, [4]desemnat Fiu al lui Dumnezeu în putere potrivit Duhului sfinţeniei prin învierea morţilor, Isus Cristos, Domnul nostru, [5]prin care am primit har şi apostolie pentru a duce ascultarea credinţei între toate neamurile pentru numele său, [6]între care sunteţi şi voi chemaţi ai lui Isus Cristos, [7]tuturor care sunteţi în Roma preaiubiţi ai lui Dumnezeu, chemaţi sfinţi, har vouă şi pace de la Dumnezeu Tatăl şi de la Domnul Isus Cristos.

Preliminarii

În introducerea acestei scrisori se regăsesc caracteristicile unei scrisori antice: apar expeditorul, destinatarii şi formula de salut (Dan. 3.31 [4.1]; Fapte 15.23; 23.26; Iac. 1.1). Trăsăturile specifice se remarcă la prezentarea expeditorului, care ocupă cea mai mare parte a formulei de început a scrisorii. Introducerea este parte integrantă din scrisoare, nu doar un protocol de început.[1]

Structura acestui început de scrisoare este uşor de identificat datorită faptului că prezentarea lui Pavel este dezvoltată cu

[1]Cf. C.E.B. Cranfield, A Critical and Exegetical Commentary of the Epistle to the Romans (Vols 1 and 2; Edinburgh: T. & T. Clark, 1975), 48.

ajutorul a trei elemente: rob, apostol, pus deoparte. Urmează apoi o descriere a evangheliei proclamate de el, precum şi o prezentare a scopului lucrării sale între neamuri. Salutul direct pentru cei din Roma încheie introducerea.

Exegeză şi expunere

[1] Acest început de scrisoare oferă o prezentare extinsă a expeditorului. Autorul se identifică drept Pavel, folosind astfel numele său roman; aceasta era modul în care se recomandau evreii din diaspora lumii din jur.[2] Autoportretul lui Pavel sugerează că el doreşte să fie perceput de către cei din Roma într-un anumit fel,[3] iar accentul acestei autodescrieri cade asupra legăturii sale cu evanghelia lui Dumnezeu. Deşi prezentarea este extinsă, el foloseşte termeni pe care nu îi explică,[4] socotind că destinatarii înţeleg conţinutul acestora. Punctele de referinţă sunt, pe de o parte Cristos şi relaţionarea la el, iar pe de altă parte evanghelia şi relaţionarea la ea. Deoarece scrie unei biserici pe care nu el a întemeiat-o şi pentru că se poate ca ca mesajul său să devină subiect de dispută între cei din Roma, Pavel alege să se descrie în felul în care o face.[5] Astfel încă de la început Pavel prezintă lucrurile care-l preocupă în scrierea acestei scrisori. Astfel, spune despre sine că este un apostol chemat de Dumnezeu să proclame

---

[2]Cf. Ernst Käsemann, Commentary on Romans (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1980), 5. Este posibil să avem de a face şi cu o tranziţie în perceperea de sine a lui Pavel, o eliberare de cel care a fost perceput ca Saul, numele Pavel reflectând dedicarea sa ca apostol al neamurilor. Cf. J.D.G. Dunn, Romans (Waco: Word, 1988), 7.

[3]A se vedea şi Joseph A. Fitzmyer, Romans (New York: Doubleday, 1993), 227.

[4]Robert Morgan, Romans (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 17.

[5]A se vedea şi Dunn, Romans, 5.

evanghelia şi, ca urmare, cei din Roma sunt invitaţi să creadă şi să susţină aceasta.[6]

Faţă de Cristos Pavel este un rob. Înţelesul acestui mod de relaţionare este multiplu, accentul fiind pe ascultarea deplină de Cristos. Ceea ce el experimentează în cadrul relaţiei sale cu Cristos este de fapt şi scopul lucrării sale misionare între neamuri, şi anume acela de a le aduce la „ascultarea credinţei". De asemenea folosirea cuvântului „rob" pregăteşte cititorul pentru un element important din argumentul scrisorii, şi anume cel legat de „robia" oamenilor în veacul cel vechi, semnalându-se astfel încă de la început faptul ca viaţa lui Pavel nu este una de neascultare. În mod implicit Cristos are un statut unic, el fiind stăpânul, proprietarul lui Pavel. Acest mod de autodescriere nu este nou, el se regăseşte la persoane din perioada Vechiului Testament:[7] Moise (Ios. 14.7), Iosua (Ios. 24.29), David (Ps. 89.3, 20) şi profeţii (2 Împ. 17.23).[8] Metafora sclaviei este complexă, aducând un univers deschis în privinţa înţelegerii relaţiei dintre om şi Cristos. Ulterior (1.4), Cristos va fi descris ca „Domnul nostru". Astfel, pentru înţelegerea acestei expresii ideile supunerii[9] şi privilegiului[10] de a asculta de un astfel de stăpân trebuie păstrate laolaltă.[11]

---

[6]A se vedea şi Thomas R. Schreiner, Romans (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1998), 32.

[7]Cranfield, Romans, 50.

[8]A se vedea şi Fitzmyer, Romans, 228.

[9]Dunn accentuează în special dedicarea şi nu atât de mult caracterul onorific; Dunn, Romans, 7; la fel şi Douglas J. Moo, The Epistle to the Romans (Grand Rapids, Michigan / Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1996), 41, şi F.F. Bruce, The Letter of Paul to the Romans (Leicester: IVP, 1985, 2), 71.

[10]Barrett subliniază privilegiul, C. K. Barrett, A Commentary on the Epistle to the Romans (New York: Harper & Row, 1957), 18.

[11]A se vedea şi Cranfield, Romans, 51. Spre deosebire de Schreiner care îl urmează pe Moo subliniind slujirea lui Pavel; Schreiner, Romans, 32.

Slujirea lui Pavel ca apostol a venit în urma unei chemări din partea stăpânului Cristos Isus.[12] Apostolia sa este în special pentru cei dintre neamuri. Pavel nu dă cititorilor săi detalii cu privire la chemarea sa, aşa cum se întâmplă, de exemplu, în Gal. 1.11-17 şi 2 Cor. 4.5;[13] motivul pentru această omitere este probabil faptul că experienţa chemării sale le era cunoscută. Punerea deoparte arată spre faptul că alegerea sa precede trimiterea; această situaţie se regăseşte în situaţii similare în viaţa profeţilor evrei (Is. 49.1-6;[14] Ier. 20.26; Isa. 29.22; Ez. 45.1).[15]

Locul evangheliei în viaţa lui Pavel este unul central, ca o punere deoparte pentru ea - Cristos este cel care îi porunceşte să facă această lucrare. El îşi vede întreaga viaţă, de la concepţie până la vârsta adultă, ca fiind pusă de Dumnezeu deoparte pentru lucrarea evangheliei. Astfel evanghlia este prioritară în viaţa sa. Evanghelia este a lui Dumnezeu în sensul că ea îi aparţine lui Dumnezeu atât în ce priveşte iniţiativa, cât şi în ce priveşte conţinutul.[16]

[2] Evanghelia lui Dumnezeu nu este un mesaj supriză, deoarece ea a fost anunţată din timp, după cum arată Sfintele Scripturi.[17] Pavel nu face trimitere la vreun text anume[18] în care să fi fost anunţată evanghelia, dar cel mai probabil, el s-ar

---

[12]A se vedea şi Cranfield, Romans, 52.

[13]A se vedea Peter Stuhlmacher, Paul's Letter to the Romans: A Commentary (Edinburgh: T&T Clark, 1994), 19.

[14]Cf. Morgan, Romans, 18. De asemenea Dunn, Romans, 8.

[15]A se vedea şi Käsemann, Romans, 6.

[16]Dunn subliniază aspectele sursei şi autorităţii din spatele mesajului; Dunn, Romans, 10.

[17]Cranfield subliniază „caracterul vrednic de încredere" al evangheliei; Cranfield, Romans, 56.

[18]Fitzmyer, Romans, 229.

referi la texte cum ar fi Is. 9.1-6; 11.1-9; Ier. 23.5; 31.31-34.[19] Aceasta arată că lucrarea lui Dumnezeu are continuitate, „atunci“ şi „acum“: ceea ce a fost promis atunci are loc acum. Înţelesul termenului „evanghelie“ este un subiect în dezbatere. Pavel foloseşte acest termen în mod absolut; nu mai întâlnim o astfel de folosire la alţi autori antici. Acest substantiv este definit de lucrarea lui Dumnezeu în trimiterea Fiului său subliniindu-se în special lucrarea sa pământească şi înălţarea în glorie. Pentru că în VT termenul „evanghelie“ nu este folosit în context religios cu referire la „veştile bune“ ale lui Dumnezeu, este posibil ca evanghelia proclamată de Pavel să fie înţeleasă în contrast cu limbajul cultului împăratului. Acolo evenimentul major ale „zilei de naştere a zeului nostru [Cezar August] a marcat, datorită lui, începutul veştilor bune pentru întreaga lume.“[20] De asemenea urcarea pe tron a împăraţilor romani era un eveniment dătător de speranţă, pentru că se inaugura astfel o nouă epocă. Pentru că Pavel citează în 10.15 unul dintre textele importante cu privire la „proclamarea evangheliei“ în VT, şi anume Isaia 52.7, este posibil că acesta să fi stat la originea acestui contrast cu cultului împăratului.[21] Astfel cei care aud evanghelia o pot înţelege prin comparaţie cu evenimentele din viaţa şi realizările împăratului Romei. Datorită felului în care este prezentat conţinutul evangheliei este posibil ca în v.3-4 Pavel să facă trimitere la o formulare

---

[19]Cf. Stuhlmacher, Romans, 19.
[20]Cf. Graham N. Stanton, “Paul’s Gospel,” in The Cambridge Companion to St Paul (ed. James D. G. Dunn; ; Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 173; Vezi Scrisoarea lui Paulus Fabius Maximus (liniile 4-9) şi răspunsul Adunării provinciale (liniile 40-41); cf. Graham N. Stanton, Jesus and Gospel (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 32.
[21]Graham N. Stanton, “Paul’s Gospel,” 174.

care era în circulaţie în biserica primară; nu mai întilnim o astfel de descriere a conţinutului evangheliei la Pavel. [3] Evanghelia a fost promisă prin profeţi, avându-se în vedere în special venirea lui Mesia (2 Sam. 7.12-14) din linia genealogică a lui David. Evanghelia îl are ca şi conţinut pe Fiul lui Dumnezeu, în două sau trei stadii ale existenţei sale (în funcţie de felul cum este înţeles participiul τοῦ γενομένου). Cel mai probabil este că avem de a face cu o ambiguitate intenţionată,[22] prin care Pavel spune atât că Fiul „s-a născut", cât şi că „a venit".[23] Aceasta permite referirea şi la ceea ce era înainte de naşterea sa (8.3; 9.5). Un lucru izbitor este contrastul între cele două expresii care guvernează felul în care este descris Fiul: „potrivit cărnii" şi „potrivit Duhului sfinţeniei". Carnea şi Duhul sunt perspectivele dominante din cadrul evangheliei potrivit cărora este proclamată viaţa şi lucrarea Fiului lui Dumnezeu. Expresia „potrivit cărnii" trebuie înţeleasă ca referindu-se la viaţa în trup a Fiului, o viaţă în care limitele, slăbiciunea şi mortalitatea cărnii sunt lucruri date.[24] Astfel Fiul, este Mesia din sământa lui David care îşi asumă existenţa în trup. [4] Expresia „potrivit Duhului sfinţeniei" domină formularea din v.4 prin aceea că, odată cu învierea Fiului, înviere care inaugurează învierea generală a morţilor (1 Cor. 15.20)[25], acesta este desemnat Fiu al lui Dumnezeu în putere, modul lui de a fi fiind determinat/

---

[22]În încercarea de a clarifica această ambiguitate unele manuscrise (61, pc sy^{p}) au înlocuit tou~ genome/nou cu gennwme/nou, „născut".

[23]Fitzmyer traduce cu „a apărut", Fitzmyer, Romans, 229. Moo înţelege expresia ca presupunând preexistenţa Fiului; Moo, Romans, 46.

[24]Expresia mai apare cu privire la Avraam în 4.1 prin care acesta este părintele fizic al evreilor; subliniindu-se astfel legătura de sânge, descendenţa directă din acesta. A se vedea şi 9.5.

[25]A se vedea şi Dunn, Romans, 15.

guvernat de Duhul sfinţeniei. Prin învierea sa, Fiul are parte de înălţare într-o poziţie de putere. Pavel descrie acest proces cu ajutorul verbului ὁρίζω, care înseamnă fie „a hotărî", fie „a desemna". Primul sens în găsim în Luca 22.22, Fapte 2.23, 10.42, 11.29; Evrei 4.7, unde descrie hotărâri[26] ale lui Dumnezeu sau ale apostolilor. ὁρίζω nu poate avea acest sens în 1.3 pentru că aici sunt implicate elementele statutului („în putere") şi instrumentalităţii învierii (ca eveniment care marchează procesul la care face trimitere ὁρίζω). De aceea considerăm că al doilea sens este avut în vedere în textul nostru, şi anume desemnarea[27] Fiului lui Dumnezeu ca Fiu al lui Dumnezeu în putere (regăsim idei similare la Pavel în textul din Fil. 2.9-11). Învierea a adus acest element în lucrarea salvatoare a Fiului, dar nu l-a făcut pe Cristos Fiul lui Dumnezeu.[28] În urma acestei desemnări în putere el primeşte numele de Domn. Înscăunarea în putere este poziţia de care se bucură Fiul odată cu învierea sa. Este dezvoltată, astfel, o

[26]Cu acest sens el este sinonim îndeaproape cu kri/nw, e)pikri/nw, e)pilu&w, sumbiba&zw, proori/zw, proaire/omai împărtăşind cu aceste verbe ideea luării unei hotărâri. Cf. cu Louw J.P. and Nida E.A., Greek Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains (New York: United Bible Societies, 1988), 359*60. Spre deosebire de Cranfield care consideră că peste tot în NT verbul o(ri/zw are sensul de „a fixa, determina, desemna." Cranfield, Romans, 61.

[27]Cu acest sens el este sinonim îndeaproape cu verbele ta&ssw, a)nadei/knumi, ti/qhmi, a)fori/zw, di/dwmi, paralamba&nw, meri/zw, xeirotone/w, kaqi/sthmi, kaqi/zw, poie/w, xri/w sensul de a fi desemnat pentru o anumită poziţie sau funcţie. Cf. cu Louw J.P. and Nida E.A., Lexicon, 483*5. A se vedea şi Fitzmyer, Romans, 235; Dunn, Romans, 12; Moo, Romans, 48.

[28]Fitzmyer, Romans, 236. Schreiner urmând pe Cranfield şi Wilckens spune că „cel care a devenit sămânţa lui David şi a fost desemnat Fiu al lui Dumnezeu în putere la înviere era deja Fiu înainte de aceste evenimente;" Schreiner, Romans, 38. A se vedea şi Bruce, Romans, 72. Dunn este mai precaut şi spune că această afirmaţie ar trebui înţeleasă în contextul impactului deosebit pe care l-a avut învierea asupra primilor creştini şi nu ar trebui văzută ca o afirmaţie teologică dezvoltată; Dunn, Romans, 14.

expunere succintă[29] a existenţei Fiului, subliniindu-se domeniile sale de existenţă: pământul şi gloria.[30] Evanghelia lui Dumnezeu este formulată folosindu-se un limbaj al puterii care, atât în existenţa pământească în domeniul cărnii, cât şi în cea cerească în domeniul Duhului, îl are în centru pe Fiul lui Dumnezeu. Existenţa în trup şi în Duh descrie asumarea destinului oamenilor de către Fiul lui Dumnezeu şi oferă modelul de urmat (8.29) pentru toţi cei care vor crede evanghelia proclamată de Pavel. Pe baza învierii şi întronării, Isus Cristos este Domnul, iar pe baza credinţei şi mărturisirii lui ca Domn (10.9), el este şi Domnul nostru. [5] O persoană cu un asemenea statut şi cu o asemenea putere îi dă lui Pavel slujba de apostol. Expresia „har şi apostolie" descrie puterea[31] şi responsabilitatea pe care a primit-o Pavel de la Domnul său; harul îl ajută pe Pavel în slujirea ca apostol. Apostolia sa se întemeiază pe faptul că şi el este un martor al învierii[32] Fiului şi pe faptul că a fost trimis de acesta cu evanghelia la neamuri. Pavel este împuternicit de către Domnul Isus Cristos să ducă „ascultarea credinţei" între toate neamurile. Relaţia dintre credinţă şi ascultare trebuie să fie definită în sensul că credinţa dă termenii ascultării: credinţa este în evanghelie (1.16), care îl are în centru pe Fiul lui Dumnezeu, iar Fiul lui Dumnezeu în putere este obiectul credinţei creştinului şi cel de care trebuie

---

[29]Fitzmyer, Romans, 230.

[30]Aceasta nu exclude faptul că şi în viaţa pământească Fiul a avut parte de asistenţa Duhului; carnea şi Duhul nu sunt forţe competitive în viaţa Fiului. Cf. Dunn, Romans, 15.

[31]„Harul la Pavel înseamnă aproape întotdeauna puterea salvării." Käsemann, Romans, 14. Spre deosebire de Cranfield care înţelege harul ca însemnând „favorul nemeritat al lui Dumnezeu." Cranfield, Romans, 65.

[32]A se vedea discuţia din Käsemann, Romans, 5.

să asculte el.[33] Un astfel de destin este pentru toate neamurile. Această focalizare a slujirii lui Pavel arată atât spre propria exprienţă (rob, apostol), cât şi spre experienţa celorlalţi (credinţă, ascultare). În ambele cazuri este vorba despre o „subordonare faţă de autoriatea supremă a lui Isus ca rezultat al predicării evangheliei."[34] Numele său de Domn este în final motivaţia şi ţinta slujirii lui Pavel între neamuri, în sensul că ascultă de el şi le îndreaptă pe neamuri spre el.

[6] Ca urmare cei din Roma, fiind dintre neamuri, sunt şi ei în atenţia slujirii lui Pavel. Chemarea de care a avut el parte este şi chemarea lor - şi ei sunt chemaţi să asculte de Isus Cristos. În felul acesta cei din Roma pot vedea care este locul pe care Pavel li-l dă în contextul slujirii sale din întreaga lume. Chemarea sa l-a făcut să ajungă şi la ei. Aceasta subliniază terenul comun dintre ei şi el: chemarea şi evanghelia. [7] Credincioşii din Roma sunt descrişi cu atenţie[35] şi întotdeauna în totalitatea lor. Dumnezeu se relaţionează faţă de toţi la fel: îi iubeşte pe toţi şi îi cheamă pe toţi la sfinţenie. Aceast mod de descriere cu referire la „toţi" este esenţial pentru apostolul Pavel în încercarea sa de a consolida unitatea credincioşilor din Roma. Modul în care este formulat salutul subliniază această intenţie

---

[33]A se vedea 10.16 unde răspunsul faţă de evanghelie este dat în termenii ascultării. Cranfield înţelege această expresie ca însemnând „ascultarea care constă în credinţă." Cranfield, Romans, 66. Vezi şi analiza lui Dunn, Romans, 18; Schreiner menţine deschisă discuţia sugerând ambele sensuri: ascultarea care izvorăşte din credinţă şi credinţa care constă în ascultare, Schreiner, Romans, 35; Moo spune că cele două se interpretează reciproc: credinţa nu poate fi niciodată separată de ascultare. Moo, Romans, 52; Bruce le interpretează diferenţiat: ascultare care se bazează pe credinţa în Cristos. Bruce, Romans, 74.

[34]Stuhlmacher, Romans, 20.

[35]A se vedea Robert Jewett, "Romans," in The Cambridge Comanion to St Paul (ed. James D.G. Dunn; Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 92; Morgan, Romans, 18; Stuhlmacher, Romans, 20.

a lui Pavel, prin faptul că arată spre Dumnezeu ca Tată şi spre Isus Cristos ca Domn ca fiind sursa harului şi a păcii de care se bucură şi de care au nevoie cei din Roma. Duhul este prezent în mod implicit în această binecuvântare, întrucât cei credincioşi îl pot numi pe Dumnezeu doar cu ajutorul Duhului „Abba“ (8.15) şi pot aparţine Domnului Isus Cristos (8.9).

Note exegetice asupra expresiei *kata ten taxin* în Epistola către Evrei

Lector dr. Octavian BABAN
Institutul Teologic Baptist din București

Una din expresiile importante din Epistola către Evrei este cea prin care se desemnează tipul preoţiei lui Isus în comparaţie cu preoţia levitică, anume formula *kata ten taxin*, κατα την ταξιν, „potrivit cu ordinea (cu rânduiala)". Această expresie apare în Noul Testament doar în Evrei 5.6, 10, 6.20, 7.11, 17. În general, construcţiile gramaticale cu prepoziţia *kata* şi acuzativul comunică ideea de direcţie, conformitate, ordine, raportare la un model, având înţelesul de „în jos, de-a-lungul, conform cu", etc.[1] Ca atare, ea apare în numeroase formulări, de exemplu în titlurile evangheliilor (κατα Μαθθαιον, κατα Μαρκον, κατα Λουκαν, κατα Ιωαννην, respectiv „după" sau „conform lui" Matei, Marcu, Luca, Ioan; sau ca referinţe la lege, cf. Luca 2.22, κατα τον νομον Μουσεως – conform legii lui Moise, etc.), în teologia epistolelor lui Pavel (cf. Epistola către Galateni şi Epistola către Romani şi expresiile κατα σαρκαν - după trup, κατα πνευμα - după duh, κατα ἐπαγγελιαν - potrivit promisiunii sau făgăduinţei, κατα εὐαγγελιον - conform evangheliei, κατα ἀνθρωπον - conform sau potrivit oamenilor, etc.), şi în multe alte exemple.

[1] În acelaşi timp, *kata* poate fi folosit şi cu cazul genitiv şi atunci are înţeles locativ, distributiv („de pe, asupra, jos de pe, prin", sau indică succesiunea, opoziţia; ex.: Luca 4.14, şi vestea despre el s-a dus *prin toată* regiunea, kai fhmh ejxhlqen kaq' oJlhv thv pericwrou peri aujtou; cf. Fapte 10.37; sau Ioan 18.29, ce acuzaţie aduceţi *împotriva omului* acestuia?, tina kategorian ferete kata tou ajnqrwpou toutou..., etc.).

Contextul argumentului

Evrei 5.1-10 conţine două referinţe la rânduiala slujirii preoţeşti a lui Isus prin care se arată că El a fost pus de Dumnezeu în această poziţie şi nu şi-a luat singur demnitatea de preot (precizarea nevoii de chemare divină are importanţă maximă în înţelegerea naturii preoţiei: aceasta nu este doar o slujbă de reprezentare a oamenilor înaintea lui Dumnezeu, ci este şi o slujbă în care nu se poate intra fără chemare şi confirmare divină). Capitolul cinci continuă, apoi, arătând că Isus a fost desăvârşit de Dumnezeu prin suferinţă (suferinţa jertfei de pe cruce, la care a mers prin ascultare deplină de Tatăl) ca să ajungă un mare preot ce aduce mântuirea veşnică a celor credincioşi: în acest sens veşnic a avut loc şi numirea sa de către Dumnezeu ca „mare preot după rânduiala lui Melhisedec”:

> 5.6, καθως και ἐν ἑτερῳ λεγει συ (εἰ) ἱερευς εἰς τον αἰωνα κατα την ταξιν Μελχισεδεκ.[2]
> După cum spune şi în alt loc: „Tu (eşti) preot *în veac*, după rânduiala lui Melhisedec”.
>
> 5.10, προσαγορευθεις ὑπο του θεου ἀρξιερευς κατα την ταξιν Μελχισεδεκ.
> Fiind numit de Dumnezeu: „mare preot după rânduiala lui Melhisedec”.

---

[2] Pentru variante textuale şi citate, vezi E. Nestle, K. Aland şi B. Aland, Universität Münster. Institut für Neutestamentliche Textforschung. (1993, c1979). *Novum Testamentum Graece*. Nestle-Aland. (27. Aufl., rev.) (569). Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung.

După aceste două versete care pun problema preoţiei veşnice a lui Isus, Evrei 6 discută importanţa jurământului lui Dumnezeu. Astfel, Dumnezeu i-a jurat lui Avraam că îi va înmulţi sămânţa şi a dus la îndeplinire promisiunea aceasta prin Isus, cel chemat să fie preot după rânduiala lui Melhisedec, în veci. Isus a intrat, astfel, în locul prea-sfânt din ceruri ca înainte-mergător pentru noi şi ca mare preot al mântuirii noastre, în mod special desemnat aşa de Dumnezeu, ca să poată fi mântuiţi şi evreii şi păgânii.

> 6.20, ὁπου προδρομος ὑπερ ἡμων εἰσηλθεν ᾿Ιησους, κατα την ταξιν Μελχισεδεκ ἀρχιερευς γενομενος εἰς τον αἰωνα.
>
> (avem nădejdea ca o ancoră a sufletului, o nădejde tare şi neclintită care pătrunde dincolo de perdeaua dinlăuntrul Templului),... în locul unde a intrat pentru noi înainte-mergătorul nostru, Isus, fiind „mare preot în veac după rânduiala lui Melhisedec".

Evrei 7 conţine, poate, cea mai importantă parte a prezentării lui Isus ca preot după rânduiala lui Melhisedec. Capitolul îl prezintă pe Melhisedec mai în detaliu şi discută asemănarea lui cu Hristos şi apoi îl prezintă pe Hristos prin paralelism cu preoţia lui Aaron şi preoţii leviţi. Comparaţia aceasta este discutată în amănunţime în Evrei 7 şi concluziile sunt capitolului sunt radicale, arătând superioritatea lui Hristos asupra rânduielii preoţeşti din Israel. În acest capitol se întâlnesc două referiri la Melhisedec, după cum urmează:

7.11, εἰ μεν οὐν τελειωσις δια της λευιτικης ἱερωσυνης ἠν, ὁ λαος γαρ ἐπ᾽ αὐτης νενομοθετηται, τις ἐτι χρεια κατα την ταξιν Μελχισεδεκ ἑτερον ἀνιστασθαι ἱερεα και οὐ κατα την ταξιν ᾽Ααρων λεγεσθαι.

Aşadar, dacă desăvârşirea[3] ar fi fost prin preoţia leviţilor (pentru că sub această preoţie a primit poporul legea), ce nevoie mai era să se ridice un alt preot, după rânduiala lui Melhisedec, şi nu unul numit după rânduiala lui Aron?

7.17, μαρτυρειται γαρ ὁτι συ (ει) ἱερευς εἰς τον αἰωνα κατα την ταξιν Μελχισεδεκ.
Căci se dă mărturia: „Tu eşti preot în veci, după rânduiala lui Melhisedec".

Laitmotivul important din aceste versete, „tu eşti (mare) preot în veac, după rânduiala lui Melhisedec", este preluat din Psalmul 110.4-5 (109.4-5, LXX), ὡμοσεν κυριος και οὐ μεταμεληθησεται, συ εἰ ἱερευς εἰς τον αἰωνα κατα την ταξιν Μελχισεδεκ (Domnul a confirmat şi nu îşi va lua înapoi (cuvântul): „Tu eşti preot în veac după rânduiala lui

---

3 Desăvârşirea sau finalitatea (teleiwsiv), înseamnă aici şi iertarea deplină – asimilabilă cu neprihănirea – obţinută de cel credincios, dar şi împlinirea sau confirmarea funcţiei finale a preoţiei levitice, văzută ca preoţie, adică mijlocirea adusă de ea între Dumnezeu şi om. Autorul epistolei lasă să se înţeleagă faptul că preoţia levitică nu este eficientă în raport cu scopul final al unei preoţii, ci este doar o ilustraţie a preoţiei adevărate, o reflectare istorică. Cea mai bună ilustraţie a preoţiei lui Isus este preoţia lui Melhisedec, care este luată aici ca reper superior preoţiei lui Aaron. De abia prin această preoţie se atinge funcţionalitatea preoţiei depline. De aici şi înţelesul posibil al rânduielii (taxiv) de „model": după modelul lui Mehisedec, după modelul lui Aaron.

Melhisedec").[4] Plecând de la această profeţie, epistola reia tema şi afirmă caracterul unic şi superior al preoţiei lui Isus, în comparaţie cu preoţia lui Aaron.

Paralela Melhisedec – Isus şi identitatea lui Melhisedec

Pe lângă lămuririle legate de Melhisedec, Aaron, Levi şi Isus, problema ridicată de aceste versete este, desigur, cea a preoţiei în NT, în general. În acest context se impun, deodată, câteva observaţii, cum ar fi: care este legătura între titlurile „mare preot" (*arhiereus*), „preot" (*hiereus*), şi „preot în veci" (*hiereus eis aiona*), care apar în aceste versete, pe deoparte, şi expresia „rânduială" (*taxis, kata ten taxin*, potrivit rânduielii sau ordinii), pe de altă parte? Se referă *taxis* la o preoţie în sine sau doar la o rânduială, adică o anumită ordine în interiorul uneia şi aceleiaşi preoţii? S-ar putea traduce, atunci, *taxis* prin „preoţie" în loc de „rânduială", şi, respectiv, prin „preoţia lui Aaron" (ἡ ταξις ᾿Ααρων) şi „preoţia lui Melhisedec" (ἡ ταξις Μελχισεδεκ)? Răspunsul la aceste întrebări poate indica nu numai traducerea şi înţelesul formulei *ten taxin Melhisedek*, ci şi teologia, în asamblu, pe care Epistola către Evrei o comunică despre slujirea preoţească a lui Isus.

Înţelesul termenului „rânduială" este legat, însă, nemijlocit, şi de problema identităţii lui Melhisedec. Etimologic, numele lui conţine referiri clare la regalitate şi dreptate (*melki* – *melek-i* – rege sau „regele meu", şi *ţedek* - drept̀, מלץ של). Astfel, Melhisedec, מלקישדץ poate însemna „regele neprihăniri (dreptăţii)", sau „regele meu este neprihănit (drept)", ori chiar „Ţedek este

---

[4]*Septuaginta: with morphology* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996). Ps. 109.3-4.

regele meu" (Ţedek erau un zeu din Canaan, cf. Iosua 10.1).[5] În mod distinct, el este numit însă şi „preot al Dumnezeului cel prea înalt" (Gen. 14.17-18, *hiereus tou theou hupsistou*, ἱερευς του θεου ὑψιστου, כהם לאל עליום, *kohen la-el elion*).

Conform unor interpretări, Melhisedec ar fi fost o epifanie (arătare, apariţie) antropomorfă a Fiului lui Dumnezeu înainte de întrupare (Isus s-ar fi prezentat, astfel, pe sine, ca om, în chip profetic, lui Avraam, ca împărat al neprihănirii, şi ar fi venit şi cu însemnele cinei Domnului: cu pâine şi cu vin, dând binecuvântarea sa peste Avraam). O astfel de interpretare ar părea să fie şi susţinută de faptul că, în Evrei, se subliniază preoţia veşnică a ambilor preoţi, a lui Isus şi a lui Melhisedec, respectiv în Evrei 7.3 şi 7.11.

În privinţa aceasta există, totuşi, o obiecţie. În vreme ce se spune că Isus Hristos va fi „preot în veac" (εἰς τον αἰωνα), după preoţia lui Melhisedec, Evrei 7.3 nu spune exact acelaşi lucru despre Melhisedec, ci precizează că acesta va rămânea preot, μενει ἱερευς εἰς το διηνεκες, „pentru totdeauna" (7.3). Formula εἰς το διηνεκες nu este identică cu formula εἰς τον αἰωνα, folosită cu referire la Isus, în Evrei 5-7 (cf. 5.6, 10; 6.20; 7.17). Prima expresie înseamnă ceva neîntrerupt, continuu, pe când cea de a doua înseamnă, literal, „în veci".[6] Se poate sugera, în acest caz, că există o deosebire sensibilă între cele două caracterizări: Melhisedec are o preoţie netransmisibilă,

---

[5] W.D. Reyburn, şi E.M. Fry, *A handbook on Genesis*. UBS handbook series, (New York: United Bible Societies, 1997), 322.

[6] Cf. T. Friberg, B. Friberg, şi N.F. Miller, *Analytical lexicon of the Greek New Testament*. (Grand Rapids, Mich.: Baker Books, 2000), 116; W. Arndt, F.W. Danker, şi W. Bauer, *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*. 6th ed, K. Aland, B. Aland, and V. Reichmann (eds.), (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 245).

neîntreruptă – pe toată durata vieţii sale – el a avut o preoţie pe care nu a transmis-o nimănui şi prin care a prefigurat-o pe cea a lui Isus. În acest timp, Isus are o preoţie de acelaşi tip, netransmisibilă, dar *veşnică* (şi el trăieşte veşnic, fiind Fiul lui Dumnezeu). De abia această preoţie a lui Isus este unică şi esenţială mântuirii oamenilor, fiind preoţia originală la care s-au referit toate modelele culturale şi religioase din istoria lui Israel (implicit, şi cea a lui Melhisedec şi cea a lui Aaron şi Levi).

Într-adevăr, o asemenea evaluare pare sprijinită şi de faptul că Melhisedec este descris doar ca fiind *asemenea* lui Isus, în Evrei 7.3, unde se arată că el este „fără tată, fără mamă, fără spiţă de neam, neavând nici început al zilelor, nici sfîrşit al vieţii, dar care a fost *asemănat* cu Fiul lui Dumnezeu, rămîne preot în veac." Dacă privim la predicatul propoziţiei „a fost *asemănat*" (ἐχων ἀφωμοιωμενος δε τῳ υἱῳ του θεου, fiind asemănător fiului lui Dumnezeu), concluzia pare destul de clară: Melhisedec are doar asemănarea cu Isus. Expresia ἀφωμοιωμενος, din Evrei. 7.3, are o greutate considerabilă şi unele traduceri sunt gata să traducă mai tranşant şi *kata ten taxin* din 7.11. Astfel, traducerea germană Gute Nachricht Bibel (GNT) 7.11, traduce „un preot *de felul lui*..." (*noch einen anderen Priester aufzustellen, einen „nach der Art Melchisedeks" und nicht nach der Art Aarons*), iar traducerea în engleza modernă, a lui J. Moffat (MNT), traduce în 7.11: „un preot de rangul lui..."[7] P.

[7] P. Ellingworth, şi E.A. Nida, *A handbook on the Letter to the Hebrews*. UBS handbook series; Helps for translators (New York: United Bible Societies, 1994), 146. Cf.

Ellingworth şi E.A. Nida acceptă şi ei o formulă asemănătoare: „un preot *ca* Melhisedec" şi „unul *ca* Aaron".[8]

În ce priveşte caracterizarea „fără mamă şi fără tată, fără genealogie" (ἀπατωρ ἀμητωρ ἀγενεαλογιας), este adevărat că lui Melhisedec nu i se menţionează, în Geneza, nici o linie genealogică – dar aceasta nu înseamnă că nu a avut o genealogie din motiv că este asemănat cu Isus (de fapt, Isus – ca fiu al omului şi ca fiu al lui David - are o genealogie, chiar două genealogii, în Matei 1 şi Luca 3; şi fecioara Maria este, într-adevăr, mama sa, θεοτοκος); chiar dacă nu se dau detalii biografice sau biologice despre Melhisedec aceasta nu înseamnă, în mod necesar, că el nu avea astfel de caracteristici sau trăsături. Textul este voit misterios, eliptic – prin inspiraţie divină – şi, astfel, nu se precizează unde era cetatea sau ţara Salem peste care era rege – deşi unii o identifică după nume cu Ierusalimul (există şi ipoteza că Melhisedec era rege peste o regiune sau un un popor numit *ţedek*, neprihănire), nici vreun alt amănunt despre preoţia sa sau numele lui Dumnezeu (Dumnezeul cel preaînalt). Prezentarea din Geneza rămâne, în esenţă, deplin compatibilă cu o comparaţie simplă cu Isus, nu cu o identificare a sa cu Isus.[9] În ce priveşte personajul Melhisedec, ca om, acesta pare să fi fost, mai degrabă, un împărat-preot local, misterios – pentru noi, pe deoparte - dar, cu siguranţă cunoscut lui

---

[8] Ellingworth şi Nida, *Hebrews*, 148, 150.

[9] Misterul care îl înconjoară pe Melhisedec – cel puţin datorită laconismului lui Moise, are un corespondent parţial – interpretat teologic, şi în interpretarea persoanei lui Isus. Isus Hristos este şi el o persoană misterioasă, ca divinitate care şi-a asumat fiinţarea umană (trup, suflet, duh) şi ca om, care este divin, fără ca aceste două naturi să se contopească. Misterul întrupării şi fiinţei umane-divine a lui Isus rămâne o taină profundă care i-a preocupat şi îi preocupă pe teologi şi pe toţi creştinii, în general.

Avraam, un om de credinţă deosebită, cu statură morală şi recunoaştere divină.

Talmudul oferă o perspectivă interesantă asupra identificării lui Melhisedec. Potrivit rabinilor, datele acestuia permit o identificare a sa cu Sem, fiul lui Noe.[10] Prelucrarea informaţiilor biblice ar duce la ideea că Noe, în vârstă de şase sute de ani la potop, a mai trăit trei sute cincizeci de ani după potop (Gen. 9.28-29) şi a murit la nouă sute cincizeci de ani, iar fiul său Sem a trăit, aproximativ, încă cinci sute doi ani, după potop. Este posibil, deci, ca el să fi fost figura cea mai respectată pe pământ, în vremea lui Avraam, în stare să exercite o funcţie preoţească unică, patriarhală, reprezentativă pentru omenire, la cererea lui Dumnezeu. Această ultimă explicaţie iese din cadrul propriu-zis al Bibliei, este adevărat, dar rămâne în contextul uman al interpretării folosite până acum, potrivit căreia Melhisedec reprezenta o persoană influentă, recunoscută, unică şi paradigmatică pentru Mesia cel din viitor (s-ar putea obiecta că Sem avea o genealogie şi era binecunoscut, pe când Melhisedec, nu este cunoscut; dar, ceea ce spune Evrei 4-5 se referă la prezentarea lui Melhisedec din Geneza 14 şi nu la ceea ce se cunoştea sau nu se cunoştea despre el la momentul respectiv; dimpotrivă, reacţia clară şi rapidă a lui Avraam arată că avea de a face cu un personaj foarte cunoscut. Avraam îl ştia, cu siguranţă, mai dinainte pe Melhisedec).

---

[10] Talmudul Babilonian Nedarim 32b şi 4; Geneza Rabbah 46:7; Geneza Rabbah 56:10; Levitic Rabbah 25:6; Numeri Rabbah 4:8. La fel şi Targumu l Ierusalim la Geneza 14:18, Midrash 126b. Cf. şi „Tamar was the daughter of Shem, Melchizedek king of Salem, Priest of God the Most High." (Midrash Rabbah, vol.2, Soncino Press translation, 1983, p. 796).

Preoţia lui Melhisedec şi paralelele cu Aaron (Levi)

Faptul că aceasta preoţie a dat de gândit autorilor biblici, vizavi de preoţia levitică, de tipul lui Aaron, se vede clar din Psalmul 110.4. Prin inspiraţie divină, David ajunge să îl numească aici pe Mesia nu preot conform rânduielii lui Aaron, ci preot după rânduiala lui Melhisedec. Este limpede că el a ajuns să vadă în această rânduială sau preoţie, una de tip special, superior, dată fiind antichitatea ei şi reprezentantul în speţă. Autorul epistolei către Evrei desfăşoară în mod suplimentar un argument foarte nuanţat ca să arate că antichitatea şi raporturile strămoşeşti Avraam-Melhisedec se resfrâng în relaţii de subordonare între preoţia de tip Melhisedec şi cea de tip levitic. Celebra sa argumentare din Evrei spune că subordonarea lui Levi, aflat în formă incipientă în trupul strămoşului său Avraam, şi supus, ca descendent, închinării şi alianţelor acestuia, se transformă în superioritatea preoţiei lui Melhisedec faţă de cea a lui Levi.

Dar, atunci, ce fel de preoţie avea Melhisedec? Rânduiala lui, preoţia sa, în sine, nu pare să fi fost o preoţie transmisibilă. Nu se pomeneşte în altă parte în Biblie despre vreun şir de preoţi de tip Melhisedec. Pe deoparte, în multe cetăţi-state din Orient, se obişnuia ca regele să fie şi preot al cetăţii, deci poate fi vorba de o preoţie regală obişnuită în antichitate (acesta era cazul în Babilon; în Israel separarea puterilor era clară; doar dinastia Hasmoneilor în sec. 3 î.H., cu Iuda Macabeul şi urmaşii săi – care veneau din familie de preoţi, vor avea cele două funcţii – o situaţie care va duce la o anumită contestare a legitimităţii lor regale precum şi la reconturarea ideii mesianice că eliberatorul trimis de Dumnezeu va uni în persoana sa cele două funcţii, preoţească şi regală). Din acest punct de vedere, Melhisedec era rege peste Salem şi îndeplinea şi oficiul

de preot (tentaţia acestei acumulări de demnităţi s-a făcut simţită şi în imperiul roman: Gaius Julius Caesar a adoptat titlul *pontifex maximus* în 63 îH, apoi Marcu Aemilius Lepidus şi Octavian Augustus, şi după ei toţi ceilalţi imperatori romani până la Caesar Flavius Gratianus Augustus, în 381, când titlul a fost preluat de papa de la Roma).

Atunci, Melhisedec este preot atât prin (a) prisma regalităţii sale cât şi (b) prin prisma unei chemări speciale a lui Dumnezeu (prin paralelism cu importanţa chemării lui Dumnezeu, atât pentru Aaron cât şi pentru Isus, subliniată clar în Evrei 5.4-6; este greu de crezut că autorul epistolei ar presupune altceva pentru Melhisedec). În afara acestor certitudini, nu se poate afirma că Melhisedec ar fi instituit vreun ordin sau vreo orânduire regală ori preoţească.

În urma prezentării din Evrei 5-7, preoţia levitică transmisibilă este o paranteză în istoria lui Israel şi a preoţiei, în general, pentru că modelul care o antedatează şi o precede este de alt tip, de tipul lui Melhisedec, o preoţie mesianică aşa cum este preoţia unică a lui Isus. Dacă Melhisedec este o manifestare antropomorfă a lui Isus, dinaintea întrupării, atunci preoţia lui Melhisedec este chiar originalul ceresc al preoţiei mântuitoare (cu alte cuvinte, Isus şi-a manifestat această preoţie prin întrupare, dar s-a manifestat asemănător şi înainte de întrupare). Dacă Melhisedec este doar un predecesor uman, atunci modelul preoţiei sale este preluat la alt nivel de către Isus, şi, deasemeni, este reflectat, doar până la un punct, de modelul preoţiei levitice (în cazul acesta,[11] modelul ceresc al preoţiei este chiar preoţia lui Isus, care este anunţată şi reflectată, în

[11] Argumentul acesta aminteşte de cel al lui Pavel, din Galateni 3.16-29.

grade diferite, de doi predecesori: preoţia lui Melhisedec şi preoţia lui Aaron şi Levi).

Teologia autorului Epistolei către Evrei este o teologie profundă şi radicală: conform ei, preoţia levitică nu aduce desăvârşirea sau maturitatea, adică nu îşi atinge scopul ca preoţie (7.11-12), ci Dumnezeu trebuie să facă apel la un alt preot, conform unei alte preoţii, cea de tip Melhisedec.[12] Concluzia se impune de la sine: acolo unde se schimbă preoţia trebuie să se schimbe şi Legea, adică şi legământul – căci Legea reglementează legământul (şi, într-adevăr, Isus nici nu mai urmează regulile preoţiei levitice, de tip Aaron, pentru că el se trage din seminţia lui Iuda, nu din Levi).

Pare, astfel, că nevoia de Hristos ca preot şi eficienţa preoţiei lui se reflectă negativ asupra performanţelor preoţiei levitice. Dar, a fost ea oare, preoţia levitică, proiectată ca să fie performantă ca preoţie – şi să dea o stare după voia lui Dumnezeu? Poate că da, dar atunci numai ca preoţie care îl vesteşte pe Mesia, căci ea nu putea asigura mântuirea, conform NT, doar interimatul mesianic. Înainte de ea, preoţia lui Melhisedec lăsase să se întrevadă că modelul mesianic al preoţiei eficiente este altul.

Concluzii

Discuţia privitoare la sensul lui *kata ten taxin* în Evrei 4-7 a dus la concluzia, în acest articol, că *taxis* poate fi tradus cu preoţie,

---

[12] Nevoia de Hristos ca preot şi eficienţa preoţiei lui se reflectă negativ asupra rezultatelor sau performanţelor preoţiei levitice. Dar, a fost ea proiectată să fie performantă? Ideea este, totuşi, că nu a fost acesta destinul ei. Pentru că, deja înainte de a fi preoţia levitică, apăruse Melhisedec, deci, Dumnezeu avea deja o preoţie. În alţi termeni decât Galateni 3-4 şi 2 Corinteni 3-4, Evrei 7 arată că preoţia levitică este temporară şi are alt scop decât mântuirea.

nu doar cu ordine sau rânduială în cadrul unei preoţii. Învăţătura epistolei este radicală şi novatoare: plecând de la cele două referiri la Melhisedec din VT, prima, istorică - în Gen. 14 şi cea de a doua, mesianică - în Ps. 110, autorul arată că Hristos are o preoţie care nu doar că este maximă, dacă ar fi să fie raportată la Lege şi la sistemul preoţiei aaronice, ci depăşeşte în toate privinţele sistemul levitic deoarece reprezintă o altă preoţie, de tipul lui Melhisedec. Aceasta antedatează preoţia levitică, îi este superioară – căci prin Avraam se închină lui Melhisedec şi Aaron şi Levi, şi îi dau zeciuială, şi este netransmisibilă. În timp ce Melhisedec are o preoţie unică, netransmisibilă, continuă (pe toată durata vieţii sale) – fiind vorba, foarte probabil, despre o preoţie pământească, de tip patriarhal-regal, Hristos are o preoţie unică, netransmisibilă şi veşnică, la el fiind vorba despre o preoţie cerească (Hristos este singurul care merge în templul din ceruri, Evrei). Preoţia aceasta a lui Hristos este de un tip aparte nu doar prin unicitate, netransmisibilitate şi veşnicie – ci şi prin lipsa de păcat, prin caracterul combinat al slujirii (el este mare preot şi tot el este şi jertfa), prin identitatea divină şi întrupată a lui Isus – ca Fiu al lui Dumnezeu, prin surclasarea (depăşirea) oricărei alte persoane şi slujiri reprezentative în omenire.

Preoţia lui Isus este eficientă şi desăvârşită, ceea ce nu se poate spune despre preoţia levitică, pentru că aceasta din urmă nu şi-a atins finalitatea şi nu a putut asigura mântuirea (deşi aici apare ideea că, în timp ce nu şi-a atins finalitatea ca aducătoare de mântuire, totuşi Legea şi preoţia ei au condus pe Israel spre Hristos – şi, deci, şi-a atins scopul…, cf. Romani 3.19-26, Galateni 3.17-24). Una din expresiile care se reţin cu pregnanţă în acest context este afirmaţia că, dacă se schimbă preotul se schimbă şi Legea (sau legământul), cf. Evrei 7.12.

Ca atare, creştinul îl are drept mare preot pe Hristos şi de aici derivă două concluzii importante: el nu mai poate sta sub legământul Legii sinaitice în niciun fel (contrar învăţăturii adventiste) şi nici nu mai are sens să continue preoţia de tip levitic, în vreun sens, sau să reprezinte preoţia lui Hristos prin vreo altă preoţie – căci este o singură preoţie care reprezintă bine preoţia lui Hristos, anume modelul preoţiei lui Melhisedec. Nici un alt model de preoţie cu caracter intermediar, transmisibil – prin alegeri sau punerea (impunerea) mâinilor, nu mai are sens. Preoţia lui Hristos este unică, de tip Melhisedec şi nu admite vreo transmitere sau prefigurare decât, cel mult în Melhisedec, o persoană reprezentată biblic printr-un limbaj aparte. Astfel, în Biserică nu mai este nevoie de demnitatea preoţească, ci doar de cea pastorală. Demnitatea preoţească se extinde acum la întreg corpul mistic al lui Hristos, Biserica, şi este preoţia universală a credincioşilor. Nu se poate găsi o justificare biblică preoţiei aşa cum este practicată ea în cadrul Bisericilor istorice. Creştinul poate acum doar să sărbătorească preoţia unică a lui Hristos şi rodul jertfei şi mijlocirii lui, mântuirea noastră, şi prin El, ca trup al Lui, în unire cu El, ca Biserică, o preoţie şi o domnie faţă de întreaga creaţie.

Fundamentarea biblică a doctrinei despre Sfânta Treime

Lector dr. Samuiel BÂLC
Institutul Teologic Baptist din București

Note introductive.

Teologia despre Sfânta Treime este în mod inevitabil dificilă, deoarece taina lui Dumnezu întreit poate fi văzută numai în oglinda experienţelor, conceptelor şi speranţelor umane, şi despre misterul comuniunii trinitare se poate vorbi numai pornind de la ele. O astfel de oglindă a devenit opacă şi înşelătoare datorită păcatului lumii.Totuşi, ea permite celor credincioşi să preguste acea desăvârşire a comuniunii de viaţă cu Dumnezeu întreit la care vor ajunge cândva, potrivit cu prezentarea Revelaţiei divine şi a Învăţăturii Bisericii. Este vorba de ceea ce Pr. Prof. Dr. Wilhelm Dancă definea ca fiind:

> Comuniunea trinitară: cu Tatăl divin care ne-a chemat la existenţă şi ne deschide un viitor, cu Fiul care a devenit fratele nostru şi ne-a deschis calea mântuirii, cu Duhul Sfânt care ne uneşte strâns cu Fiul şi ne deschide spre viitorul creat pentru noi de către Tatăl.[1]

---

[1] Wilhelm Dancă, *Trăirea credinţei în Sfânta Treime*, Sfânta Treime Izvorul şi Temeiul Unităţii Creştine, Dialog Teologic, Iaşi, Ed. Presa Bună, Revista Institutului Teologic Romano-Catolic, Anul 3, Nr. 5, 2000.Pg. 7.

Doctrina Sfintei Treimi este adevărul de temelie al învățăturii creştine, proprie şi caracteristică creştinismului, ea stând la baza tuturor mărturisirilor de credință ale Bisericii şi totodată condiționând întreaga ordine morală creştină, personală şi socială, la temelia căreia stă, ca principiu şi ca ideal suprem, comuniunea iubirii intratrinitare divine.

Cuprinsul doctrinei Sfintei Treimi constă în afirmarea de bază a credinţei, anume că Dumnezeu este unul în Fiinţă şi întreit în Persoane: Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt. Referitor la aceasta, Prof. Dr. Isidor Todoran împreună cu Prof. Dr. Ioan Zăgrean afirmau următoarele:

> Fiecare dintre cele trei Persoane sau Ipostasuri ale Sfintei Treimi este Dumnezeu adevărat, Dumnezeu Tatăl, Dumnezeu Fiul, Dumnezeu Duhul Sfânt, având fiecare întreaga Fiinţă şi toate atributele dumnezeieşti, fără însă să fie trei Dumnezei, adică fără împărţire sau despărţire a Fiinţei şi totodată fără să se amestece sau să se contopească Persoanele dumnezeieşti întreolaltă[2]

Doctrina Trinităţii este declaraţia unică a creştinătăţii referitoare la Fiinţa divină şi este definitorie pentru „teismul"[3] creştin. Când se vorbeşte despre existenţa lui Dumnezeu, Pr. Prof. Dr. Eduard Ferenţ afirmă că:

---

[2] Todoran I, Zăgrean I, *Dogmatica Ortodoxă*, Cluj, Ed. Renaşterea, 2000, pg.105.

[3] Teismul – în fr. Theisme, gr. Theos, „Dumnezeu" , este o concepţie filozofică – religioasă bazată pe admiterea existenţei lui Dumnezeu ca Fiinţă absolută, exterioară naturii, creatoare, susţinătoare şi conducătoare a lumii. Vasile Breban, Dicţionar general al limbii Române, Bucureşti, Ed. Enciclopedică, vol. 2, 1992, pg. 1039.

> Această existenţă este deja dovedită de însăşi existenţa umană. După cum putem deveni conştienţi de caracterul particular al existenţei noastre umane printr-o reflexie existenţială, la fel putem şi trebuie să devenim conştienţi de caracterul unic al existenţei lui Dumnezeu printr-o reflexie despre credinţa noastră ca act existenţial.[4]

Într-un mod diferit, Prof. Dr. Isidor Todoran împreună cu Prof. Dr. Ioan Zăgrean afirmă că:

> Doctrina Sfintei Treimi este, în întreg cuprinsul ei, adevărul cel mai plin de mister din învăţătura creştină şi în consecinţă, ea nu poate fi pătrunsă sau cuprinsă de cugetare omenească prin raţionament filozofic, ci întemeindu-se numai pe Revelaţia dumnezeiască şi însuşindu-se prin credinţă.[5]

Deşi termenul „trinitate" nu apare în Biblie, el a fost folosit din primii ani ai Bisericii. În forma sa greacă „trias" se pare că a fost folosit pentru prima oară de către Teofilus din Antiohia (datat în 181 d.Cr.), iar în forma sa latină „trinitas" a fost folosit de către Tertulian (aproximativ 220 d.Cr.).

În teologia creştină, termenul „trinitate" înseamnă că există trei individualităţi eterne, distincte în aceeaşi esenţă divină, cunoscute ca : Tată, Fiu şi Duh Sfânt. Aceste trei individualităţi sunt trei Persoane şi s-ar putea vorbi despre „tripersonalitatea lui Dumnezeu". Creştinii se închină Dumnezeului Triunic, fapt evidenţiat şi în credeul Atanasian. Thiessen, la rândul său afirmă că:

---

[4] Eduard Ferenţ, *Dumnezeul cel viu, unic în fiinţă şi întreit în persoane*, Iaşi, Ed. Presa Bună,1997,pg. 1.

[5] Todoran I, Zăgrean I, *Dogmatica Ortodoxă*, Cluj, Ed. Renaşterea, 2000, pg. 107.

> Noi ne închinăm unui Dumnezeu în trinitate şi trinităţii în unitate; noi facem distincţie între persoane, dar nu divizăm substanţa divină.
>
> Apoi continuă spunând:
>
> Toate cele trei Persoane sunt coeterne şi coegale una cu alta, astfel că..... noi ne închinăm desăvârşitei unităţi în trinitate şi trinităţii în unitate.[6]

Teologii exprimă această realitate biblică în felul următor: în Fiinţa divină veşnică nu se află numai trei nume, ci trei Persoane care împărtăşesc aceleaşi atribute divine. Există Tatăl de la care îşi trag fiinţa toate lucrurile, Fiul prin care au fost făcute toate lucrurile şi Duhul Sfânt prin care lucrează Tatăl şi Fiul.

> Conţinutul doctrinei Sfintei Treimi, exprimat în formula scurtă: Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, are o densitate şi o adâncime tainică fără egal în credinţa noastră, de unde [decurge] greutatea unei analize teologice deplin mulţumitoare a conţinutului ei din punct de vedere al înţelegerii noastre, conţinut care nu poate fi cunoscut cu nimic din cele ale lumii create.[7]

Este arhicunoscut că întreaga creştinătate îşi fundamentează învăţăturile religioase pe Biblie, pe care o şi consideră inspirată de Dumnezeu. Mai mult ca oricare carte a lumii însă, Biblia vorbeşte despre Dumnezeu şi o face într-o manieră cu totul aparte. Biblia şi istoria lumii

---

[6] Henry C. Thiessen, *Prelegeri de teologie sistematică*, S.M.R. [f.a.] , [f.l.] , pg. 104.
[7] Todoran I. , Zăgrean I. , *Dogmatica ortodoxă*, Cluj, Ed. Renaşterea, 2000, pg. 116.

încep cu Dumnezeu[8], iar ultimele cuvinte ale Bibliei îl prezintă tot pe Dumnezeu ca fiind: „Alfa şi Omega, Cel dintâi şi Cel de pe urmă, Începutul şi Sfârşitul.[9]

Pentru creştin......., preciza Pr. Prof. Dr. Eduard Ferenţ:

> ....a-L cunoaşte pe Dumnezeu nu înseamnă a-i demonstra existenţa cu certitudine matematică, ci mai curând, a-L simţi profund în viaţa proprie, a-L contempla cu credinţă, a i se deschide cu recunoştinţă, a-I primi revelaţia.[10]

Cărţile celor două Testamente vorbesc despre un Dumnezeu revelat lumii ca Părinte şi Creator, ca Fiu Mântuitor şi ca Duh Sfânt Mângâietor. Prin urmare, învăţătura despre Sfânta Treime se fundamentează pe Biblie, deşi unicitatea fiinţei divine nu exclude o oarecare deosebire mai ales în ce priveşte lucrarea. Faptul că Dumnezeu este Unul singur este tema fundamentală a ambelor Testamente.

Dumnezeu este unul după Fiinţă şi întreit după Persoane, ceea ce înseamnă că Fiinţa nu se împarte în trei, ci există întreagă şi cu toate perfecţiunile dumnezeieşti în fiecare Persoană, fără ca prin aceasta să se confunde Persoanele, Ele distingându-se ca Persoane şi fără ca însuşirile personale, distinctive, să despartă Persoanele între Ele.

Raportul dintre Persoanele Sfintei Treimi poate fi înfăţişat după mai multe aspecte, după cum afirma şi Pr.

---

[8] Gen. 1:1 „La început Dumnezeu a făcut cerurile şi pământul".

[9] Apoc. 22:13.

[10] Eduard Ferenţ, *Dumnezeul cel viu, unic în fiinţă şi întreit în persoane*, Iaşi, Ed. Presa Bună, 1997, pg. 17.

Prof. Dr. Isidor Todoran împreună cu Prof. Dr. Ioan Zăgrean, ca:

> ... al dumnezeirii Persoanelor, al distincţiilor dintre Ele, al comuniunii intratreimice, al întrepătrunderii Persoanelor,al lucrărilor dumnezeieşti atribuite uneori întregii Sfintei Treimi, alteori uneia dintre Persoane.[11]

1.Indicaţii ale revelării Sfintei Treimi în Vechiul Testament.

Biblia prezintă revelaţia progresivă a lui Dumnezeu. Începând cu relatarea din Genesa, anticipările timpurii câştigă tot mai multă claritate în cursul unei descoperiri Scripturale tot mai largi.

> Vechiul Testament, sublinia Vasile Cristescu, cuprinde expresii „umbrite şi enigmatice" pe care nu le-am putea înţelege ca referindu-se la Sfânta Treime decât în lumina ce o aruncă asupra lor Noul Testament.[12]

Într-un mod aparte, Pr. Prof. Dr. Petre Semen, prezintă revelarea Sfintei Treimi astfel:

> Prea ataşat de cele pământeşti, omul păcătos din fire, nici măcar nu încearcă să-L caute pe Dumnezeu. Chiar dacă Dumnezeu s-a revelat omului încă din zorii istoriei, divinitatea nu-L preocupa prea mult, încât, cu timpul, lumea a început să piardă sau să deformeze datele revelaţiei.
>
> Deaceea, Dumnezeu a luat iniţiativa revelării ca „providenţă" cu totul aparte pentru strămoşii po-

---

[11] Todoran I. , Zăgrean I. , *Dogmatica Ortodoxă*, Cluj, Ed. Renaşterea, 2000, pg. 117.

[12] Cristescu V. *Persoanele trinitare şi comunitatea dintre ele în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, Iaşi, Ed. Junimea, 2000, pg. 21.

porului biblic, iar mai apoi ca „legiuitor suprem" ce a dat lumii nişte norme comportamentale cu valenţe veşnice şi universale. În acest scop, S-a smerit pe Sine, acceptând să conlucreze cu omul. Lumea semită, şi cu mult mai mult, comunitatea israelită,nu concepea existenţa fără Dumnezeu. Numeroasele referiri la minunile lui Dumnezeu au ca motivaţie prioritară nu dovedirea existenţei lui Dumnezeum, ci consolidarea convingerii omului în implicarea directă sau indirectă a divinului în existenţa lui.[13]

În ceea ce priveşte revelarea Sfintei Treimi în Vechiul Testament, aceasta poate fi remarcată în actul creaţiei, pe drumul istoriei şi ca revelaţie preliminară ce urmează a fi dezvăluită într-un mod deplin în Noul Testament.

1.1.Dumnezeu Unul şi Întreit în actul creaţiei.

În cartea Genesa este prezentată mărturia divină privind creaţia. Nu apare nici o definiţie a lui Dumnezeu şi nici o încercare de a dovedi existenţa Lui. Atât existenţa cât şi personalitatea Creatorului sunt simplu asumate, impunându-se obiectiv când se face o prezentare a unei asemenea lucrări – creaţia.

Opera de la început a Creatorului este prezentată în modul cel mai natural, descrierea acesteia constituind declaraţia adevărului divin. Istoria creaţiei începe cu cuvintele ךבורא םשית ךבךרה ץאךלםהי (*Bereşit bara Elohim* – La început

---

[13] Petre Semen, *Revelarea Persoanelor Treimice şi a lucrării lor în cărţile biblice*, Sfânta Treime Izvorul şi Temeiul Unităţii Creştine, Dialog Teologic, Iaşi, Ed. Presa Bună, Revista Institutului Teologic Romano-Catolic, Anul 3, Nr. 5, 2000, pg. 15.

Dumnezeu a creat.) care constituie o sumară introducere la procesul de apariţie a Universului şi a pământului şi de pregătire a acestuia din urmă pentru crearea omului.

Termenul „La început” se referă la începutul absolut, înaintea căruia nu este nimic, decât eternitatea. Înainte de acest punct, nu a existat nimic din ceea ce este parte a universului material. Singurul care a existat înainte de acest punct a fost Dumnezeu – Creatorul , care este izvorul, suportul şi scopul tuturor lucrurilor.

Trebuie menţionat că în minunata lucrare a creaţiei, Dumnezeu a acţionat atât prin Cuvântul Său,[14] cât şi prin Duhul Său, ca factor energizant,[15] iar în anumite cazuri – cum este cazul omului, El a acţionat atât prin Cuvânt, cât şi prin implicare directă. Astfel, în creaţie se poate observa implicaţia Tatălui, Fiului şi Duhului Sfânt.

Succesiunea înţeleaptă şi logică a apariţiei lucrurilor create evidenţiază atât atotputernicia , cât şi suveranitatea şi înţelepciunea lui Dumnezeu. Iar în actul final se vede inundarea iubirii divine: Dumnezeu a creat toate lucrurile din dragoste pentru făptura mâinii Lui.

Una din referinţele cu privire la Sfânta Treime, în Vechiul Testament, legat de creaţie, se găseşte în Genesa 1:26, unde Dumnezeu spune: „Să facem om după chipul Nostru, după asemănarea Noastră...”. Aici pluralul apare atât la verb „să facem” , cât şi la adjectivul posesiv „nostru” „noastră”.

---

[14] ךּאדמר - a zis, Cuvântul ca factor al creerii.

[15] ךּמדרףחףפת - se mişca energizând.(Duhul lui Dumnezeu)

Învăţătura cu privire la chipul lui Dumnezeu în om a fost considerată o aluzie indirectă la Trinitate.[16]Acest lucru înseamnă că chipul lui Dumnezeu constă cu siguranţă într-o unitate în pluralitate.

În Genesa 2:24 bărbatul şi femeia urmează să devină una „ ךְאֶחָד – echad", făcându-se referire la unirea a două entităţi separate. Este semnificativ faptul că acelaşi cuvânt este folosit şi în legătură cu Dumnezeu în Shema : „Domnul Dumnezeul nostru este singurul (ךְאֶחָד) Domn".[17]

Şi în Genesa 11:7[18] există un verb la plural „Haidem!" care poate constitui deasemenea o referinţă la Sfânta Treime.

> Prin toate acestea, omul se distinge ca o categorie cu totul aparte între creaturile lui Dumnezeu şi cu totul unicat. Lucrul acesta reiese şi din faptul că Creatorul are grijă, într-un mod deosebit, şi de susţinerea vieţii omului într-un mediu special în care să se poată bucura de părtăşia cu Dumnezeu, să-şi poată îndeplini cu bucurie mandatul încredinţat şi să se dezvolte spre desăvârşirea intenţionată de Creatorul său.[19]

1.2.Dumnezeu Unul şi Întreit pe drumul istoriei.

---

[16] Dumnezeu a făcut pe om după chipul Său, l-a făcut după chipul lui Dumnezeu, parte bărbătească şi parte femeiască i-a făcut. Genesa 1:27.

[17] Deuteronom 6:4.

[18] „Domnul a zis...Haidem ! Să ne pogorâm şi să le încurcăm acolo limba, ca să nu-şi mai înţeleagă vorba unii altora."

[19] Vasile Talpoş, *Studiu introductiv în legea, istoria şi poezia Vechiului Testament*,Bucureşti, Ed. Didactică şi Pedagogică, 1999, pg.66.

Religia evreilor antici a fost o credinţă riguros monoteistă,cum a şi rămas de fapt religia iudaică până în zilele de astăzi. Unicitatea lui Dumnezeu i-a fost revelată lui Israel în diferite momente în timp şi în diverse moduri.

Cele zece porunci, de exemplu, încep cu afirmaţia: „Eu sunt Domnul Dumnezeul tău, care te-a scos din Ţara Egiptului, din casa robiei. Să nu ai alţi dumnezei afară de Mine".(Exod 20:2-3)[20]

De asemenea, forma de plural a substantivului ֱאלֹהִים „Elohim"[21]este considerată a fi uneori o sugestie a unei perspective trinitare. Dacă se cercetează Vechiul Testament în lumina revelaţiei lui Dumnezeu,se poate constata imediat o deosebire fundamentală care îl străbate.

În felul de a-L desemna pe Dumnezeu se întâlnesc două faze istorice evidente. Prima se referă la perioada patriarhilor şi merge până la Moise; în această perioadă Dumnezeu este numit cu termenul comun El, cu pluralul său Elohim, cu unii compuşi ai lui cu adjective care îl califică, sau este desemnat ca Dumnezeul lui Avraam, Isac şi Iacov. Faza a doua presupune o schimbare şi în ea se

---

[20] Termenul ebraic tradus aici drept „afară de Mine" sau „pe lângă Mine" este עַל־פָּנָי care înseamnă ad litteram „în faţa Mea". Dumnezeu îşi demonstrase existenţa Lui unică prin ceea ce făcuse, şi astfel era îndreptăţit să primească închinarea, devoţiunea şi ascultarea exclusivă din partea lui Israel. Nu existau alţii care să-şi fi sprijinit în mod asemănător pretenţia la divinitate.

[21] Un termen folosit în ebraică pentru a numi pe Dumnezeu, indicând pluralitatea de persoane. Mai este numit „pluralul majestăţii".

descoperă un nou nume al lui Dumnezeu, tipic pentru Biblie, יהוה „Iahve".[22]

La început de drum, este deci necesară o reflecţie mai profundă cu privire la primul stadiu al acestei istorii a Revelaţiei asupra Dumnezeului lui Avraam, Isac şi Iacov.

E foarte interesant de subliniat faptul că Dumnezeu, când se manifestă, se ataşează de persoanele pe care le alege şi care îl primesc. Dumnezeu se face cunoscut prin experienţa pe care Avraam, Isac şi Iacov o au cu El. Deşi uneori, Dumnezeu rămâne necunoscut, prezenţa Lui personală este semnalată mereu.

Denumirea iniţială a lui Dumnezeu era cea de „ El". Acest nume derivă de la o rădăcină semitică „ l " ce semnifică „regele sau tatăl zeilor". Pentru a-l desemna pe Dumnezeul lor, Avraam şi patriarhii folosesc terminologia celorlalte popoare, îmbogăţind acest nume cu experienţa nouă pe care o au atunci când El intervine în viaţa şi în istoria lor. Pentru a exprima această noutate, sunt folosite două modalităţi:

-Adăugarea la „El" a unui adjectiv care să-l specifice: El Elyon – Dumnezeul cel Prea Înalt (Gen. 14:19-22), El

---

[22] Cu timpul, probabil pe vremea Macabeilor (sec.2 î.Cr.), numele lui Iahve a început să nu se mai pronunţe pentru a nu-i profana divinitatea. Numele se rostea o singură dată pe an, într-o zi solemnă, în cadrul liturghiei templului. Când în citirea Sfintei Scripturi se întâlnea tetragrama, pentru a nu o pronunţa, era înlocuită cu Adonai (Domnul meu) sau cu Ha-Şem (Numele). Întrucât acest nume n-a mai fost rostit, s-a uitat pronunţarea. În sec. 6-10 d.Cr. , masoreţii au adăugat textului consonantic vocalele cuvântului Adonai şi s-a ajuns astfel să se citească Iehova. Însă pronunţarea corectă este în mod sigur Iahve, aşa cum ne-a fost păstrată de samariteni şi cum era cunoscută de Părinţii Bisericii. În timp ce termenul „El" apare de cca. 240 de ori în Vechiul Testament, Elohim , apare de peste 2600 de ori.

Şaday – Dumnezeul atotputernic sau al muntelui (Gen. 17:1), El Olam – Dumnezeul veşnic (Gen. 21:23) etc.

-Transformarea lui „El", care este un singular, în pluralul Elohim. „Folosirea acestui plural, precizează Pr. Prof. Isidor Mărtincă, vrea să exprime puterea şi măreţia Dumnezeului lui Israel ca fiind Dumnezeu prin excelenţă.[23]

Tot el continuă spunând:

> Dumnezeul lui Avraam este, în primul rând, un Dumnezeu care îl cheamă pe om să iasă, să călătorească fie în spaţiu, fie în timp: un Dumnezeu al istoriei care rupe ciclul închis al timpului şi anotimpurilor, al datinilor şi culturilor. Este un Dumnezeu care dialoghează: experienţă ce presupune două părţi care intră în relaţie. E un Dumnezeu care, chemând şi dialogând, se arată un prieten sigur al omului, pe care îl călăuzeşte, îl susţine şi de aceea poate fi definit ca „stâncă" sau „scut". În sfârşit, e un Dumnezeu care făgăduieşte, care se angajează pentru viitor faţă de omul pe care l-a ales.[24]

Vechiul Testament mai conţine nişte formule liturgice trinitare, pe care fără îndoială că evreii nu le înţelegeau atunci ca atare, dar care sunt evidente pentru cititorul creştin de astăzi. Un bun exemplu este binecuvântarea care trebuia rostită asupra copiilor lui Israel: „Domnul să te binecuvinteze şi să te păzească! Domnul să facă să lu-

---

[23] Mărtincă I. , *Dumnezeu Unul şi Întreit*, Bucureşti, Ed. Universităţii din Bucureşti, 1999,pg.12-13.
[24] Ibid.

mineze Faţa Lui peste tine şi să se îndure de tine! Domnul să-Şi înalţe Faţa peste tine şi să-ţi dea pacea".[25]

De un mare interes sunt şi pasajele în care se prezintă apariţiile Îngerului Domnului. Ele s-au petrecut cu Agar (Gen.16:7-13), Avraam (Gen. 22:11-18), Iacov (Gen. 31:11-13), Moise (Exod 3:2-6), Iosua (Iosua 5:13-15) şi nevasta lui Manoah (Jud. 13:1-25). Ceea ce este curios la acest Înger al Domnului este că El pare în acelaşi timp a fi şi distinct de Domnul şi una cu El.[26]

---

[25] Numeri 6:24-26.

[26] E important să ne amintim şi relatarera din Gen. 18:1-5, unde se vorbeşte despre vizita lui Dumnezeu la Avraam însoţit de doi „oameni" care, în 19:1 sunt numiţi „îngeri"(trimişi, mesageri).Textul oscilează în mai multe locuri între plural şi singular. De aceea, mulţi Părinţi ai Bisericii aveau să vadă în aceşti „trei" cărora Avraam li se adresează la singular o prevestire a misterului Treimii. Importantă – şi probabil mai apropiată de intenţia originară a textului – este menţionarea „îngerilor". Ei sunt mereu prezenţi în istoria Revelaţiei lui Dumnezeu în Vechiul Testament, de la Avraam şi până la literatura apocaliptică iudaică târzie. Care e semnificaţia teologică a prezenţei lor faţă de afirmarea monoteismului ebraic ? O ipoteză o formulează A. Manaranche: „Întrucât e de tip profetic, religia lui Israel trebuie să pună de acord două cerinţe: să-l vestească pe Dumnezeu aşa cum este, în misterul Lui, respingând orice idolatrie şi să-L vestească unui popor în favoarea căruia El îşi propune să intervină şi a cărui mentalitate trebuie cunoscută. Monoteismul împlineşte prima parte a programului, însă riscă să o treacă cu vederea pe cea de a doua, devenind prea abstract. Aici e problema. Noţiunea de „îngerul Domnului" are rolul de a contribui la rezolvarea ei. Departe de a constitui o concesie făcută politeismului, e o protecţie împotriva unui monoteism atât de epurat încât să devină inuman. Datorită ei, Cel Unic, fără să înceteze a fi astfel, se poate comunica de foarte multe ori; Cel cu totul Altul se poate face astfel mai familiar. Îngerul capătă aşadar o figură greu de identificat: e adorabil ca un om şi evanescent (a dispărea treptat) ca un spirit ; e totodată apropiat şi îndepărtat. Dar prezenţa sa este indispensabilă pentru ca omul să poată efectiv să fie interpelat şi să aibă cui să se adreseze; indispensabilă şi pentru a-i fi explicate evenimentele misterioase care îl lasă descumpănit şi neliniştit. (Il monoteismo cristiano, Queriniana, Brescia, 1988, pg. 101-102)

Referitor la aceasta,Pr. prof. dr. Eduard Ferenţ, afirma:

> Dumnezeu este Fiinţa tainică ce nu poate fi percepută decât de „ Homo cordis absconditus" - de omul ascuns al inimii. Cu lumina raţiunii noastre, spunea el citându-l pe Augustin, nu-L putem niciodată defini ca pe un lucru, pentru că orice definire este o limitare. Şi totuşi este „intimior intimo meo, superior summo meo"- mai intimă decât cea mai intimă parte a fiinţei mele, superior celei mai înalte părţi din mine. Dumnezeu este o Fiinţă tainică, un mister necreat. Dacă El n-ar fi „mister" , n-ar fi nevoie de Revelaţie sau, mai exact, de autorevelarea lui Dumnezeu însuşi.[27]

Considerând deci cele spuse de Vechiul Testament, se poate constata imediat câteva caracteristici fundamentale ale acelui eveniment care, în cultura creştină se obişnuieşte să fie numit „revelaţie". Termenul poate fi, desigur, parţial, reductiv şi poate chiar inadecvat pentru a exprima evenimentul despre care se vorbeşte şi anume manifestarea Sa puternică în istoria omului şi a căutării lui religioase, a Cuiva care vine „din afară" sau „de sus".

Obiectivitatea şi aderarea cât mai lipsită de prejudecăţi la experienţa pe care o propune Vechiul Testament, obligă să fie luat în serios acest fapt: acel Ceva sau Cineva, pe care sufletul uman îl caută sau îl presimte, a venit spre el. Propriu-zis S-a revelat iar din această revelaţie rezultă- din paginile Sfintelor Scripturi – următoarele note originale:

---

[27] Eduard Ferenţ, *Dumnezeul cel viu, unic în fiinţă şi întreit în persoane*, Iaşi, Ed. Presa Bună, 1997, pg. 56-57.

-În primul rând, Dumnezeu a luat iniţiativa de a se revela omului.

Faţă de alte religii, în care se pune accentul mai ales pe faptul că omul îl caută pe Dumnezeu, ceea ce caracterizează credinţa lui Israel este faptul că Dumnezeu îl caută pe om.

Încă din Vechiul Testament, experienţa revelaţiei este exprimată prin afirmaţii de tipul: „El m-a chemat”, „El l-a ales pe Israel”, „El a făgăduit...” , pentru a culmina în Noul Testament cu acel: „El ne-a iubit” , „El ne-a iubit cel dintâi”.

-În al doilea rând, această revelaţie a lui Dumnezeu are un caracter progresiv.

Dumnezeu nu se revelează total, deodată, ci într-un ritm alcătuit din etape şi aşteptare, din intervenţii repetate, ritm ce exprimă respectul pentru timpurile omului, într-un fel de pedagogie divină, pe care părinţii Bisericii aveau să o numească „Divina condescenţă”[28]

-O a treia caracteristică se referă la coerenţa interioară a revelaţiei.

O etapă o presupune pe cealaltă şi o dezvoltă, de aceea nu poate fi găsită niciodată o contradicţie ireductibilă între diferitele imagini ale lui Dumnezeu care se revelează, deşi se observă diferenţe marcante: de exemplu, uneori Dumnezeu se prezintă ca fiind puternic şi vehement,

---

[28] Purtare plină de bunăvoinţă faţă de cineva. (Vasile Breban, Dicţionar general al limbii Române, Bucureşti, Ed. Enciclopedică, Vol.1, 1992, pg. 201.

alteori ca fiind îndurător, dar e vorba întotdeauna de polarităţi cuprinse într-o sinteză şi o armonie mai mare şi aşa trebuie înterpretate.

-În sfârşit, constatăm în această revelaţie a lui Dumnezeu o puternică şi determinantă „tensiune spre viitor".

E o revelaţie mereu neterminată şi de aceea tinzând spre desăvârşire.

Fapt este că Israel l-a cunoscut pe Dumnezeu în istorie, nu într-o introspecţie sau într-o contemplare ruptă de lume. Nu însă într-o istorie oarecare, ci în acea istorie constituită de relaţia dintre Dumnezeu şi poporul Său: legământul a cărui iniţiativă absolută îi aparţine lui Dumnezeu.

1.3.Dumnezeu Unul şi Întreit ca revelaţie preliminară.

Se poate spune, folosind o imagine prezentată de Pr. Prof. Isidor Mărtincă, că:

> Vechiul Testament se prezintă ca o simfonie cu o temă fundamentală(legământul lui Dumnezeu cu poporul Său), care e mereu reluată şi îmbogăţită în lumina diferitelor etape ale istoriei lui Israel: o temă unică cu multe variaţiuni egale şi diverse, tot mai profunde, într-o mişcare continuă îndreptată spre viitor.[29]

Dacă scrierile primului Testament vorbesc în chip destul de voalat despre Treime, care nu putea fi bine cunoscută, ea se putea totuşi desluşi şi din marile evenimente ale istoriei mântuirii. În fiecare etapă a acesteia se

---

[29] Isidor Mărtincă , *Dumnezeu Unul şi Întreit*, Bucureşti, Ed. Univesităţii din Bucureşti, 1999, pg.9-11.

constată o dezvoltare progresivă a revelaţiei divine. Este adevărat că în textele primei părţi a Bibliei nu se găsesc denumirile Persoanelor treimice, ca Tată, Fiu şi Duh Sfânt, însă prin lucrările divine în lume, revelarea Sfintei Treimi a fost pregătită.

Spre exemplu, Cuvântul lui Dumnezeu a fost înţeles şi recunoscut ca un coparticipant la creaţie de către psalmist când spune: „Cerurile au fost făcute prin Cuvântul Domnului şi toată oştirea lor prin suflarea gurii Lui.....Căci El zice şi se face, porunceşte şi ce porunceşte ia fiinţă".[30]

Persoana Fiului, cu toate că nu a fost nominalizată, a fost identificată de autorul cărţii Proverbe cu însăşi Înţelepciunea divină.[31]

Înţelepciunea este personificată şi apare ca fiind coeternă cu Dumnezeu: „Când a întocmit Domnul cerurile, eu eram de faţă....."(Prov.8:22-36).Părintele Stăniloae sublinia că prezenţa şi lucrarea Cuvântului, a fost clară şi eficientă în Vechiul Testament:

> Prin cuvinte directe şoptite în inimile profeţiilor şi prin fapte care nu puteau fi confundate cu evenimentele naturale, ci erau înfăptuirile unui Dumnezeu personal.[32]

Prezenţa şi lucrarea Cuvântului în primul Testament, ca pregătire a venirii Sale într-un trup asemenea omului, era, după spusele Sfântului Maxim Mărturisitorul:

---

30 Psalmul 33:6-9.

31 Prin înţelepciune a întemeiat Domnul pământul şi prin pricepere a întărit El cerurile.

32 Dumitru Stăniloae,*Teologia Dogmatică Ortodoxă* , Vol. 2, Bucureşti, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, !982, pg. 16.

> O venire mai înainte de venire, însă o venire mai voalată, întrucât înainte de venirea văzută în trup, Cuvântul lui Dumnezeu venea în mod spiritual la patriarhi şi prooroci, preînchipuind tainele venirii Lui[33]

În consecinţă, pentru a se înţelege bine şi pe deplin ceea ce: „Dumnezeu odinioară a vorbit părinţilor noştri prin prooroci în multe rânduri şi în multe chipuri..”, trebuie privit şi cugetat la aceste lucruri prezentate în Vechiul Testament, în lumina Noului Testament.

Revelaţia Vechiului Testament îşi găseşte, de aceea, împlinirea în întruparea Cuvântului lui Dumnezeu, în Cristos Isus, întupare care reprezintă maxima apropiere a lui Dumnezeu de om.După cum preciza şi Pr. Prof. Dr. Eduard Ferenţ:

> Dumnezeu rămâne necontenit o „realitate supremă”, o plinătate de viaţă de la care toate vieţuitoarele primesc viaţa lor, diferit de om chiar şi atunci când îl cheamă la comuniunea de viaţă cu El.[34]

Se poate afirma că,Vechiul Testament deşi nu conţine cu îndestulătoare claritate şi ca întreg determinant doctrina despre Sfânta Treime, totuşi pregăteşte şi indică adevărul Sfintei Treimi, descoperit deplin în Noul Testament.

Nu trebuie trecut cu vederea nici referirile la Duhul Sfânt din Vechiul Testament. Fireşte că pentru evrei

---

[33] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete Dogmatice*, Vol. 2, citat de Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Vol. 2, pg. 17.

[34] Eduard Ferenţ, *Dumnezeul cel viu, unic în fiinţă şi întreit în persoane*, Iaşi, Ed. Presa Bună, 1997,pg. 59.

ele erau sinonime cu persoana lui Dumnezeu însuşi, tot aşa cum expresia: „mi se bucură sufletul...” nu înseamnă altceva decât că eu însumi şi nimeni altul, trăiesc clipa de bucurie.

Astfel, se poate afirma că Duhul Sfânt despre care se vorbeşte pe alocuri în Vechiul Testament, este întradevăr cea de-a treia Persoană a Sfintei Treimi. Acest lucru este evidenţiat în chiar cea dintâi carte a Scripturii, Genesa, la actul creaţiei.Genesa 1:2.[35]Deasemenea Iov spune: „Suflarea Lui (Duhul) însenineează cerul”(Iov 26:13)[36]. Înainte de potop, Domnul a declararat că: „Duhul Meu nu va rămânea pururea în om”(Genesa 6:3)[37].

Tot Duhul lui Dumnezeu a fost cel care i-a împuternicit pe anumiţi oameni din Vechiul Testament ca să poată face lucrări deosebite, dar mai ales, să transmită oamenilor mesajele revelaţiei profetice.[38]

În Noul Testament, referirile la Sfânta Treime sunt mai clare , şi mai abundente, fapt care duce la o înţelegere mai profundă a doctrinei Sfintei Treimi.

2.Revelarea plenară a Sfintei Treimi în Noul Testament.

Învăţătura despre Sfânta Treime, specifică creştinismului, este considerată ca o mare taină a creştinătăţii, care depăşeşte puterea de înţelegere a omului. Cu toate că revelarea deplină a lui Dumnezeu nu s-a făcut dintr-o

---

[35] „...,דהדמסי דל-דפני דמדרפחפת יאדלסהי דורודח - Şi Duhul lui Dumnezeu se mişca energizând pe deasupra apelor.

[36] În original este: „Prin suflarea Lui (Duhul) au fost limpezite cerurile.”

[37] Sau: Nu se va lupta, sau nu va stăpâni.

[38] Mărtincă I, *Dumnezeu Unul şi Întreit*, Bucureşti, Ed. Universităţii din Bucureşti, 1999, pg. 4-5.

dată, ci pe etape, pentru că omul nu l-ar fi putut înţelege în pluralitate, structura trinitară apare bine conturată în scrierile Noului Testament.

Cărţile biblice nou testamentare, nu de puţine ori fac aluzii precise la „Unica Fiinţă Divină” în care se disting cele trei Persoane. Este adevărat că Biblia nu conţine o expunere detailată a doctrinei creştine despre Treime, dar textele sfinte dispersate pe tot cuprinsul ei o atestă. Cum este şi firesc, textele nou testamentare sunt mai prompte în afirmarea Persoanelor treimice, deşi unele se fundamentează pe cele vechi testamentare.

Mărturiile cele mai relevante pot fi grupate în unele pasaje după cum urmează: prima formulă trinitară poate fi găsită la Matei 28:19, cu ordinea binecunoscută a Persoanelor; Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt în numele cărora se săvârşeşte botezul creştin. Acest pasaj este referinţa biblică clasică de prezentare relativ sistematică a Sfintei Treimi.

A doua menţiune se găseşte în formula de invocare a lui Dumnezeu în trei ipostasuri de către apostolul Pavel în 2 Corinteni 13:14.[39] O altă formulă trinitară aparţine apostolului Petru care zice: „....după ştiinţa mai dinainte a lui Dumnezeu Tatăl, prin sfinţirea lucrată de Duhul, spre ascultarea şi stropirea cu sângele lui Isus Hristos: Harul şi pacea să vă fie înmulţite”.[40]

Atât în Evanghelii, cât şi în Epistole există unele relatări cu privire la cele trei Persoane, care nu sunt însă chiar atât de directe şi explicite.

---

[39] „Harul Domnului Isus Hristos, şi dragostea lui Dumnezeu şi împărtăşirea Sfântului Duh, să fie cu voi cu toţi ! Amin.”

[40] 1 Petru 1:2.

De exemplu, la naşterea Domnului Isus, Îngerul îi spune Mariei că pruncul ei va fi numit sfânt, Fiu al lui Dumnezeu, deoarece Duhul Sfânt va veni peste ea.[41] La botezul lui Isus[42]sunt prezente toate cele trei Persoane ale Trinităţii. Fiul este botezat, Duhul lui Dumnezeu coboară în chip de porumbel, iar Tatăl rosteşte cuvinte elogioase la adresa Fiului.

Isus leagă minunile săvârşite de El de puterea Duhului lui Dumnezeu şi arată că aceasta dovedeşte că Împărăţia lui Dumnezeu a venit.[43] Modelul întreit poate fi văzut şi în afirmaţia lui Isus că va trimite peste ucenici promisiunea Tatălui.[44] Prezentarea revelatoare a misterului treimic are loc astfel:

2.1.AB Patre - De la Tatăl.

O trecere fugară prin Noul Testament revelează numeroase locuri în care Tatăl este identificat ca fiind Dumnezeu.[45]

Mesajul lui Petru de la Rusalii Îl prezintă pe Dumnezeu Tatăl împreună cu Fiul şi Duhul Sfânt:

> Şi acum, odată ce S-a înălţat prin dreapta lui Dumnezeu şi a primit de la Tatăl făgăduinţa Duhului Sfânt, a turnat ce vedeţi şi auziţi...Pocăiţi-vă...şi fiecare din voi să fie botezat în Numele lui Isus Cristos, spre iertarea păcatelor voastre, apoi veţi primi darul Sfântului Duh.[46]

---

[41] Luca 1:35.
[42] Matei 3:16-17.
[43] Matei 12:28.
[44] Luca 24:49.
[45] Ioan 6:27 , Romani 1:7 , Galateni 1:1.
[46] Fapte 2:33,38.

În 1 Corinteni 12:4-6 Pavel vorbeşte despre acordarea unor daruri speciale credincioşilor care se află în trupul lui Cristos: „Sunt felurite daruri, dar este acelaşi Duh, sunt felurite slujbe, dar este acelaşi Domn, sunt felurite lucrări, dar este acelaşi Dumnezeu, care lucrează totul în toţi".

Într-un anumit context soteriologic el spune : „Şi pentru că sunteţi fii, Dumnezeu ne-a trimis în inimă Duhul Fiului Său, care strigă „Ava", adică „Tată".[47]

Pavel vorbeşte despre propria lui slujire evocând:

> ....puterea harului, pe care mi l-a dat Dumnezeu, ca să fiu slujitorul lui Isus Cristos între neamuri. Eu îmi împlinesc cu scumpătate slujba Evangheliei lui Dumnezeu, pentru ca neamurile să-I fie o jertfă bine primită, sfinţită de Duhul Sfânt.[48]

Pavel leagă diferitele etape din procesul mântuirii de diferitele persoane ale Trinităţii, evidenţiind uneori în mod deosebit persoana Tatălui: „Şi Cel ce ne întăreşte împreună cu voi, în Cristos, şi care ne-a uns, este Dumnezeu. El ne-a şi pecetluit şi ne-a pus în inimă arvuna Duhului".[49]

În mod similar, Pavel se adresează tesalonicenilor prin formula: „fraţi prea iubiţi de Domnul" şi arată că mulţumeşte fără încetare pentru ei fiindcă „de la început Dumnezeu i-a ales pentru mântuire, în sfinţirea Duhului şi credinţa adevărului".[50]

---

[47] Galateni 4:6.
[48] Romani 15:15-16.
[49] 2 Corinteni 1:21-22.
[50] 2 Tesaloniceni 2:13-14.

O dovadă mult mai subtilă în favoarea concepţiei trinitare a lui Pavel este modul în care îşi organizează unele cărţi. Astfel, atât forma, cât şi conţinutul scrierilor sale exprimă credinţa lui în Trinitate. Un exemplu în privinţa aceasta poate fi remarcat în prima parte a Epistolei către Romani, unde el vorbeşte despre:

Judecata lui Dumnezeu asupra tuturor (1:18-3:20)
Justificarea prin credinţa în Cristos (3:21-8:1)
Viaţa în Duhul (8:2-30)

O parte din Galateni urmează un tipar similar, acelaşi lucru fiind adevărat şi cu privire la 1 Corinteni. În scrisoarea 1 către Tesaloniceni, Pavel îi mulţumeşte lui Dumnezeu că Evanghelia le-a fost vestită nu numai prin cuvinte, ci şi prin puterea Duhului Sfânt.(1Tes. 1:2-5)

În capitolul 2 al epistolei către Efeseni,Pavel scrie despre Isus Cristos astfel: „Căci prin El şi unii şi alţii avem intrare la Tatăl, într-un Duh”.(Efes. 2:18)

În capitolul 3:2-5 Pavel aminteşte despre slujirea care i-a fost încredinţată lui de Tatăl, în vestirea tainei lui Cristos, prin puterea Duhului.

Pentru împlinirea acestei misiuni a lui, Pavel se roagă plecându-şi genunchii „înaintea Tatălui Domnului nostru Isus Cristos”,....şi-L roagă să-i întărească pe cei credincioşi „prin Duhul”, în omul dinlăuntru, aşa încât Cristos să locuiască în inimile lor prin credinţă.(Efes.3:14-17)

În capitolul 4 din Efeseni, Pavel scrie:

Este un singur trup, un singur Duh, după cum şi voi aţi fost chemaţi la o singură nădejde a chemării voastre. Este un singur Domn, o singură credinţă, un singur botez.Este un singur Dumnezeu şi Tată al tuturor, care este mai pe sus de toţi şi care este în toţi.(Efes. 4:4-6)

În capitolul 5 din Efeseni, Pavel îşi îndeamnă ascultătorii să fie plini de Duh şi să-i mulţumească întotdeauna lui Dumnezeu Tatăl, pentru[51] toate lucrurile, în numele Domnului nostru Isus Cristos.[52]

În a doua scrisoare către Timotei, apostolul Pavel, după ce îi mulţumeşte lui Dumnezeu, îşi îndeamnă cititorii să păstreze credinţa şi dragostea care sunt în Isus Cristos şi să păzească lucrul acela frumos care le-a fost dăruit prin Duhul Sfânt.[53]

În scrisoarea către Tit, Pavel vorbeşte despre bunătatea lui Dumnezeu, Mântuitorul omenirii, şi despre: „....spălarea naşterii din nou, prin înoirea făcută de Duhul Sfânt,pe care L-a vărsat din belşug peste noi, prin Isus Cristos, Mântuitorul nostru”.[54]

Este evident deci că Trinitatea a fost o parte extrem de semnificativă a concepţiei lui Pavel despre Evanghelie şi despre viaţa creştină.[55] Informaţiile despre Sfânta Treime pe care le prezintă apostolul Pavel în scrierile lui sunt convingătoare, limpezi şi foarte frecvente.

Pe lângă pasajele din scrierile lui Pavel, se poate adăuga cazurile în care Isus vorbeşte despre Tatăl ca despre Dumnezeu. În Matei 6:26 El arată că „Tatăl vostru cel ceresc le hrăneşte (păsările cerului.)”Într-o afirmaţie asemănătoare care urmează ceva mai încolo El arată că „Dumnezeu îmbracă iarba de pe câmp” (v.30). Iar în verse-

---

[51] În original „ în” toate lucrurile.
[52] Efeseni 5:18-20.
[53] 2Timotei 1:3, 13-14.
[54] Tit 3:4-7.
[55] Millard J. Erickson, *Teologie Creştină*, Vol. 1, Oradea, Ed. Cartea Creştină, 1998, pg. 359-360.

tele 31-32 El afirmă că omul nu trebuie să se întrebe ce va mânca, ce va bea sau cu ce se va îmbrăca deoarece: „Tatăl vostru cel ceresc ştie că aveţi trebuinţă de ele".

Şi celelalte epistole ale Noului Testament conţin aceleaşi învăţături trinitare ca şi epistolele lui Pavel. Astfel, vorbind despre incapacitatea sângelui jertfelor Vechiului Testament de a spăla păcatele, autorul epistolei către Evrei argumentează în felul următor:

> ....cu cât mai mult sângele lui Isus Cristos, care, prin Duhul cel veşnic, S-a adus pe Sine însuşi jertfă fără pată lui Dumnezeu, vă va curăţi cugetul vostru de faptele moarte, ca să slujiţi Dumnezeului celui viu ![56]

Apostolul Iuda, îi îndeamnă pe creştini să se roage prin Duhul, să se păstreze în dragostea lui Dumnezeu şi să aştepte îndurarea Domnului Isus Cristos pentru viaţa veşnică.[57] În 1 Ioan capitolul 2:23 apostolul scrie: „Oricine mărturiseşte pe Fiul, are şi pe Tatăl" şi continuă apoi prin a spune că cine este credincios va rămâne în Fiul şi în Tatăl pentru că a primit „ungerea"[58] din partea lui Dumnezeu şi nu mai are nevoie de nici un alt om să-l înveţe."[59] Cea din urmă carte a Bibliei, Apocalipsa, este de fapt:

> Descoperirea lui Isus Cristos, pe care a dat-o Dumnezeu, ca să arate robilor săi lucrurile care au să se întâmple în curând"[60], iar cea mai folosită

---

[56] Evrei 9:14.
[57] Vezi Iuda vers.20 şi 21.
[58] Această „ungere" este o referire transparentă la primirea Duhului Sfânt, despre care s-a vorbit şi în Evanghelie.
[59] Vezi 1Ioan 2:20,27.
[60] Apocalipsa 1:1.

> expresie a ei este: „Cine are urechi să asculte ce zice Bisericilor Duhul.[61]

În Dumnezeul Unic totul este Unul, afirma Pr. Prof. Dr. Eduard Ferenţ. Apoi continuă spunând:

> Dumnezeu este deasupra tuturor diviziunilor, compoziţiilor şi opoziţiilor pe care le experimentează orice om. Natura noastră umană este profund brăzdată de opoziţia dintre carne şi spirit, dintre individ şi societate, dintre real şi ideal, de libertatea de a face binele sau răul, de deosebirea dintre a fi şi a nu fi, fără de care nu se poate vorbi despre om.[62]

Căutându-L pe Dumnezeu, omul este el însuşi găsit de Dumnezeu. „A-l găsi pe Dumnezeu înseamnă a-l căuta fără încetare”, spunea sf. Augustin. În acelaşi sens, sf. Grigore de Nyssa zice: „Pe Dumnezeu nu-l găsim decât căutându-L mereu”.

Dumnezeu rămâne ascuns chiar în propria lui revelaţie sau descoperire, spunea cineva. Cu toate acestea, afirmă Pr. Prof. Dr. Eduard Ferenţ:

> Dumnezeu este marele Revelator şi preabogatul Revelat, Cuvântul îmbrăcat în carne. Realitatea totală a revelaţiei este misterul total al lui Cristos, în care îl vedem pe Tatăl, în care străluceşte Fiul, iar din strălucirea Fiului îl vedem pe Duhul Sfânt. Acesta purcede din Tatăl şi străluceşte prin Fiul, din viaţa şi Evanghelia acestuia. Altfel spus, dacă

---

[61] Vezi Apocalipsa 2:7, 11, 17, etc.

[62] Eduard Ferenţ, *Dumnezeul cel viu, unic în fiinţă şi întreit în persoane*, Iaşi, Ed. Presa Bună, 1997, pg. 64.

> cunoaşterea Tatălui este cunoaşterea Fiului, cunoaşterea Fiului este cunoaşterea Duhului.[63]

Ceea ce Dumnezeu este în El însuşi rămâne pentru om un mister etern, precizează în continuare Pr. Prof. Dr. Eduard Ferenţ, dar ceea ce Dumnezeu este şi înseamnă pentru om în istoria mântuirii, omul trebuie să cunoască, deoarece în această cunoaştere s-a înrădăcinat conţinutul şi forţa credinţei sale.[64]

2.2. PER Filium - Prin Fiul.

Cu evenimentul decisiv al Întrupării Cuvântului lui Dumnezeu are loc un fapt nemaiauzit în istorie, un fapt cu totul nou, care nu numai că egalează epoca glorioasă a vechilor profeţi, dar o depăşeşte complet, împlinind-o.

> Verbum suum conceptum ab aeterno carne induit in tempare, volens ita Deus se manifestare hominibus. – Cuvântul Său conceput din veşnicie l-a îmbrăcat cu carne în timp, voind astfel Dumnezeu să se reveleze oamenilor.[65]

Cristos este revelaţia definitivă şi desăvârşită a misterului mântuirii şi de aceea, a Dumnezeului Unic în Fiinţă şi întreit în Persoane.

> Christus – revelationem complendo perficit ac testimonio divino confirmat. – Cristos – împlinind revelaţia o desăvârşeşte şi o întăreşte cu mărturia divină.[66]

---

[63] Eduard Ferenţ, *Dumnezeul cel viu, unic în fiinţă şi întreit în persoane*, Iaşi, Ed. Presa Bună, 1997, pg.39-40.
[64] Idem pg. 54.
[65] S. THOMAS, *In Ioannem*, XIV, I. 2, n.4.
[66] DV 4: EV 1 / 875.

Doctrina despre dumnezeirea lui Cristos este crucială pentru credinţa creştină: „Ce crezi tu despre Cristos ?" fiind parafrazarea întrebării vitale.(Matei 16:15, 22:24) Chiar dacă şi în Vechiul Testament Dumnezeu s-a revelat omului ca Părinte, abia prin Cristos şi Duhul, omul se poate adresa liber lui Dumnezeu şi cu încredere de Fiu. De aceea, cărţile nou testamentere nici nu mai folosesc atât de abundent termenul de slugă ךֶּבֶד pentru că „prin conlucrarea Persoanelor treimice, omul este destinat libertăţii".[67]

> Prin Cristos, credinciosul poate şi trebuie să se apropie de Dumnezeu cu aceeaşi libertate şi încredere ca şi Cristos de Părintele divin.[68]

Lucrul acesta este evidenţiat şi în epistolele pauline în care se detaşează clar ideea că Cristos Domnul nu ţine numai pentru Sine dreptul de filiaţie, ci îl împarte cu credincioşii pe care-i doreşte fraţi ai Săi.

El devine pentru credincios un frate mai mare, dar vrea totodată, să se constituie şi într-un model pe care trebuie ca cel credincios să-l imite parcurgând şi el aceeaşi cale a ascultării desăvârşite de Părintele ceresc.

Cristos Domnul ca Fiu primeşte totul de la Tatăl deschizând , în acelaşi timp, pentru cei credincioşi calea unei noi şi sporite relaţii cu Dumnezeu, iar Duhul Sfânt descoperindu-le noua lor stare, din interior, fiind El însuşi strigătul fiinţei umane care-i zice: „Ava" adică Tată.

---

[67] Petre Semen, *Revelarea persoanelor treimice şi a lucrării lor în cărţile biblice, Sfânta Treime Izvorul şi Temeiul Unităţii Creştine, Dialog Teologic*, Revista Institutului Teologic Romano- Catolic, Iaşi, Ed. Presa Bună, 2000, Anul 3, Nr. 5, pg. 23.

[68] M. Maggioni, *Experience spirituelle dans la Bible, în Dictionnaire de la vie spirituelle*, Ed. S. De Fiores, F. Gafi, Cerf, Paris, 1987, pg. 407.

Cuvântul întrupat nu anulează revelaţia pregătitoare a Vechiului Testament, ci o desăvârşeşte. Revelaţia lui Dumnezeu în Cristos reprezintă împlinirea acţiunii revelatoare a lui Dumnezeu în istoria mântuirii. Acest adevăr este afirmat şi de către Pr. Prof. Dr. Eduard Ferenţ când spune:

> Cristos, prin cuvintele şi faptele Sale, prin semnele şi minunile sale, dar în chip deosebit prin moartea şi învierea sa glorioasă şi prin trimiterea Duhului Sfânt ca rod al vieţii şi al fericitei Sale pătimiri, desăvârşeşte „Realitatea existenţei lui Dumnezeu".[69]

Mai mult, el continuă spunând: „Revelarea Tatălui în Cristos Isus prin opera Duhului Sfânt, ne face părtaşi ai vieţii treimice".[70]

În ceea ce priveşte faptul că Isus Cristos este Dumnezeu, sunt mai multe căi prin care se poate demonstra aceasta:

1.Prin atributele pe care le posedă. – care sunt unice şi distinct divine: eternitatea, omniprezenţa, omnipotenţa, omnişcienţa şi imuabilitatea.

2.Prin numele pe care le poartă. - Isus a folosit, cu referire la Sine, anumite metafore care implică un caracter supranatural. De exemplu, Isus a spus:

Eu sunt Pâinea care s-a pogorât din cer [71],

---

[69] Eduard Ferenţ, *Dumnezeul cel viu, unic în fiinţă şi întreit în persoane*, Iaşi, Ed. Presa Bună, 1997, pg. 208.

[70] Eduard Ferenţ, *Dumnezeul cel viu, Unic în fiinţă şi întreit în persoane*, Iaşi, Ed. Presa Bună, 1997, pg. 208-209.

[71] Ioan 6:41. Vezi şi versetul 50.

Eu sunt Uşa: dacă intră cineva prin Mine va fi mântuit[72] ,
Eu sunt Calea, Adevărul şi Viaţa, nimeni nu vine la Tatăl decât prin Mine.[73],
Eu sunt Viţa, voi sunteţi mlădiţele. Cine rămâne în Mine şi în cine rămân Eu aduce multă roadă, căci despărţiţi de Mine nu puteţi face nimic.[74]

El a folosit de asemenea cu referire la Sine nume care implică divinitatea, aşa cum sunt: „Alfa şi Omega, Cel dintâi şi Cel de pe urmă, începutul şi sfârşitul".[75] , „Învierea şi Viaţa."[76], „Cel ce este Amin, Martorul credincios şi adevărat, începutul zidirii lui Dumnezeu".[77]

El a fost numit Emanuel.[78] Termenul „Cuvântul" (Logos), este folosit de asemenea pentru a sublinia dumnezeirea Sa.[79] A fost numit „Fiul omului" [80] „Domnul"[81].

Cristos este numit „Fiul lui Dumnezeu", subliniindu-se astfel divinitatea Sa.[82]Cristos este numit

---

72 Ioan 10:9.
73 Ioan 14:6.
74 Ioan 15:5.
75 Apocalipsa 22:13.
76 Ioan 11:25.
77 Apocalipsa 3:14.
78 Matei 1:22-23.
79 Ioan 1:1-14, Apocalipsa 19:13.
80 Termenul nu denotă întotdeuna clar divinitatea, aşa cum este în Matei 8:20, 11:18-19, 17:12. şi Luca 9:44, dar foarte adesea o face. De exemplu , în calitate de Fiu al Omului El are autoritatea să ierte păcatele pe pământ (Matei 9:6) , să interpreteze legea sabatului (Matei 12:8) şi să aplica judecata (Ioan 5:27). În calitate de Fiu al Omului şi-a dat viaţa ca preţ de răscumpărare pentru mulţi (Matei 20:28), va trimite îngerii Săi să adune neghina (Matei 13:41), va şedea pe tronul gloriei Sale (Matei 19:28, 25:31) şi va veni din nou (Matei 24:44, 26:64).
81 În Noul Testament cuvântul grecesc este folosit în patru sensuri.Este folosit cu referire la Dumnezeu Tatăl, ca titlu de politeţe, ca nume dat unui stăpân sau unui proprietar şi ca un titlu sau nume cu care să ne adresăm lui Cristos.
82 Ioan 1:49, 11:27.

„Dumnezeu". Toma I se adresează lui Cristos: „Domnul meu şi Dumnezeul meu"[83]. În 1 Ioan 5:20 citim: „În Isus Cristos, Fiul Lui. El este Dumnezeul adevărat şi viaţa veşnică".[84]

3.Prin închinarea pe care o primeşte.

Atât Vechiul Testament cât şi Cristos însuşi afirmă că numai Dumnezeu este vrednic să primească închinarea. În sensul acesta, atât oamenii de rând cât şi îngerii au refuzat închinarea atunci când le-a fost adusă.[85]

Prin faptul că Cristos primeşte închinarea care îi este adusă, se evidenţiază astfel divinitatea Lui.[86] Ba mai mult, Scripturile nu numai că relatează despre faptul că lui Cristos I s-a adus închinare, ci ele şi recomandă celor credincioşi să se închinăm Lui.[87]

Mărturisind divinitatea lui Isus Cristos, comunitatea creştină a făcut ceva mai mult decât să opună doar realitatea unui singur Dumnezeu politeismului păgân. După cum observă Arthur W. Wainwright: „Cristos nu a fost privit ca al doilea Dumnezeu în Noul Testament, El a fost privit ca Dumnezeu".[88]

O referire cheie la divinitatea lui Isus Cristos se găseşte în Filipeni 2. În versetele 5-11 Pavel a luat ceea ce după toate probabilităţile a fost un imn al Bisericii pri-

---

[83] Ioan 20:28.
[84] Vezi şi Romani 9:5.
[85] Vezi Fapte 10:25-26, Apocalipsa 19:10; 22:8-9.
[86] Matei 14:33, 28:9, Luca 5:8.
[87] Ioan 5:23, Evrei 1:6.
[88] Carl. F. H. Henry, *Dumnezeu, revelaţie şi autoritate*, Vol. 5, Oradea, Ed. Cartea Creştină, 2000, pg. 220.

mare şi l-a folosit ca bază pentru apelul adresat cititorilor lui de a practica umilinţa. El face observaţia că : „...măcar că [Isus] avea chipul lui Dumnezeu, totuşi n-a crezut ca un lucru de apucat să fie deopotrivă cu Dumnezeu". (v.6.)

Cuvântul tradus aici cu „chip" este morfh. Acest termen în greaca clasică, precum şi în cea biblică, înseamnă „setul de caracteristici care fac ca un lucru să fie ceea ce este". El denotă adevărata natură a unui lucru. Cuvântul morfhv este în contrast cu schma , care este şi el tradus în general cu „formă", dar în sensul de configuraţie sau înfăţişare exterioară, mai degrabă decât în sensul de substanţă.

Reflectând credinţa Bisericii primare, versetul sugerează o dedicare profundă faţă de divinitatea deplină a lui Cristos. Această dedicare este indicată nu numai prin folosirea termenului morfhv, ci şi prin expresia „deopotrivă [ijvsa] cu Dumnezeu". Prin urmare, spunea Millard J. Erickson: „Egalitatea cu Dumnezeu este ceva ce El posedase mai înainte. Şi cel care este egal cu Dumnezeu trebuie să fie Dumnezeu".[89]

Un alt pasaj semnificativ este Evrei 1. Autorul scrie unui grup de creştini evrei, făcând mai multe afirmaţii care presupun din plin deplina divinitate a Fiului. În primele versete, în care se susţine că Fiul este superior îngerilor, scriitorul observă că Dumnezeu a vorbit prin Fiul, L-a pus moştenitor al tuturor lucrurilor, şi a făcut universul prin El (v2.) El Îl descrie apoi pe Fiul ca „strălucirea [ajpauvgasma] gloriei lui Dumnezeu" (NIV) şi „reprezen-

---

[89] Millard J. Erickson, *Teologie Creştină 1*, Oradea, Ed. Cartea Creştină, 1998, pg. 353-354.

tarea exactă a fiinţei Lui" [carakth;r ths Jupostavsewz]. Deşi s-ar putea probabil susţine că prin aceasta se afirmă doar că Dumnezeu S-a revelat pe Sine prin Fiul, nu şi că Fiul este Dumnezeu, contextul sugerează însă altceva. Pe lângă faptul că Se numeşte pe Sine Tatăl Celui pe care Îl numeşte aici Fiu (v.5.), se arată în versetul 8 (care reproduce un citat din Ps.45:6) că Dumnezeu I se adresează Fiului cu „Dumnezeule" şi în versetul 10 cu „Doamne" (autorul citează Ps.102:25). Scriitorul încheie observând că Dumnezeu I-a zis Fiului: „Şezi la dreapta Mea"(din Ps. 110:1)

Referitor la toate acestea, Millard J. Erickson făcea următoarea remarcă:

> Este semnificativ faptul că scriitorul Scripturii li se adresează unor creştini evrei, care cu siguranţă că erau îmbibaţi de monoteism, într-un fel care afirmă incontestabil divinitatea lui Isus şi egalitatea Lui cu Tatăl.[90]

Ioan la rândul său spune: „....Cuvântul era cu Dumnezeu şi Cuvântul era Dumnezeu" (oJ lovgoz hn pro;z to;n qeo;n, kai; qeo;z hn oJ lovgoz). Felul în care alternarea succesiunii cuvintelor în cazul primei şi a celei de a doua propoziţii serveşte la accentuarea termenului „Dumnezeu" (sau divin) este deosebit de semnificativă, ea indicând divinitatea Cuvântului.

Este evidenţiată aici şi ideea că deşi Fiul este distinct de Tatăl, există totuşi părtăşie între ei, deoarece prepoziţia provz nu indică doar apropierea fizică de Tatăl, ci şi o intimitate a părtăşiei.

---

[90] Ibid.

Există şi alte moduri în care Ioan accentuează apropierea şi unitatea dintre Tatăl şi Fiul.Isus spune : „Eu şi Tatăl una suntem”(Ioan 10:30) şi „Cine M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl” (Ioan 14:9). El se roagă ca ucenicii Lui să fie una, cum şi El cu Tatăl sunt una. (Ioan 17:21)

Un ultim argument este propria conştienţă de sine a lui Isus. El a pretins că posedă ceea ce de drept Îi aparţine numai lui Dumnezeu. El a vorbit despre îngerii lui Dumnezeu (Luca 12:8-9; 15:10) ca despre îngerii Lui (Matei 13:41). El a considerat că Împărăţia lui Dumnezeu (Matei 12:28; 19:14,24; 21:31,43) şi aleşii lui Dumnezeu (Marcu 13:20) sunt ai Lui.În plus, a pretins că iartă păcatele (Marcu 2:8-10). El a pretins de asemenea că deţine puterea de a judeca lumea (Matei 25:31) şi de a domni peste ea (Matei 24:30; Marcu 14:62).Se poate observa deasemenea cum anume le-a răspuns Isus celor care L-au acuzat că Îşi arogă divinitatea. Atunci când I s-a cerut să confirme dacă El este „...Cristosul, Fiul lui Dumnezeu”, El a răspuns: „....Da, ...sunt Ba mai mult, vă spun că de acum încolo veţi vedea pe Fiul Omului şezând la dreapta puterii lui Dumnezeu şi venind pe norii cerului”.

Exclamaţia centurionului roman : „Cu adevărat acesta este Fiul lui Dumnezeu”[91], poate fi considerată verdictul întregului Nou Testament cu privire la divinitatea lui Cristos.

2.3.In Spiritu Sancto. - În Duhul Sfânt.

Cât despre Duhul Sfânt, cea de-a treia Persoană divină, el este identificat cu Dumnezeu de către Luca

---

[91] Matei 27:54.

atunci când prin gura lui Petru spune că cel ce a minţit pe Duhul, a minţit chiar pe Dumnezeu.(Fapte. 5:3-4) Duhul Sfânt este menţionat alături de celelalte două Persoane divine în arhicunoscuta formulă baptismală,[92], precum şi în binecuvântările pauline.[93]

Este adevărat că în unele binecuvântări, apostolul Pavel nu menţionează direct cea de-a treia Persoană a Sfintei Treimi, dar face aluzie indirectă la izvorul sfinţeniei când îi numeşte pe creştinii romani „sfinţii din Roma". Ori sfinţii, remarca D. Viezuianu, n-au putut primi harul „care vine de la Tatăl şi Fiul decât prin Duhul Sfânt[94]

Prin Duhul Sfânt numit de Pavel: „Duhul Fiului", „Duhul lui Cristos", „Duhul înfierii", „Duhul vieţii", „Duhul sfinţeniei", „Duhul lui Dumnezeu", „Duhul Sfânt" sau numai „Duhul", creştinul care nu mai trăieşte numai după trup poate intra în dialog cu Dumnezeu.

Punctul forte al gândirii teologice pauline îl constituie, potrivit cu spusele Pr. Prof. Dr. Petre Semen, nu numai sublinierea, prin utilizarea atât de deasă a cuvântului pnevuma , ci şi accentuarea lucrării pnevmatologice în lume şi participarea Duhului la chiar opera şi jertfa lui Cristos.[95]

Revărsarea Duhului în inimile ucenicilor, după împlinirea actului mântuitor de către Fiul, avea pe de o parte, darul de a le reaminti şi de a-i face să înţeleagă pe

---

[92] Vezi Matei 28:19-20.

[93] Vezi 1 Corinteni 12:4-6; 2Corinteni 13:14; Efeseni 4:4-6. etc.

[94] D. Viezuianu, *Hristologia Epistolei către Romani a Sfântului Apostol Pavel*, Offsetcolor, Râmnicu Vâlcea, 1999, pg. 74.

[95] Petre Semen, *Revelarea Persoanelor Treimice şi a lucrării lor în cărţile biblice, Sfânta Treime Izvorul şi Temeiul Unităţii Creştine, Dialog Teologic*, Iaşi, Ed. Presa Bună, Revista Institutului Teologic Romano-Catolic, Anul 3, Nr. 5, 2000, pg. 22.

ucenici faptele lui Isus, iar, pe de altă parte, avea menirea de a stabili un nou raport al omului cu Dumnezeu şi de fapt cu toate Persoanele Sfintei Treimi.

Din epistola către Romani, apare în mod special ideea că, prin jertfa lui Cristos şi datorită şi Duhului, omul ajunge la o nouă viaţă, la un nou raport cu Dumnezeu conceput ca Părinte iubitor al tuturor celor care-l mărturisesc pe Cristos ca Fiu al Său.

Credinţa creştinului este aceasta: în toate şi peste toate nu există decât un singur Dumnezeu Tatăl, un singur Cuvânt, un singur Duh şi o singură mântuire pentru toţi aceia care cred în Dumnezeul Unic şi Întreit. De aceea a-L cunoaşte pe Fiul înseamnă a-L cunoaşte pe Tatăl. Dar această cunoaştere are loc numai în Duhul Sfânt.

În Sfânta Scriptură, obişnuita prezentare a Persoanelor Sfintei Treimi este: Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt. Există însă şi o altfel de prezentare ca: Tatăl, Duhul Sfânt şi Fiul.(1Petru 1:2), Fiul, Tatăl şi Duhul Sfânt.(2Corinteni 13:14) şi Duhul Sfânt, Fiul şi Tatăl. (1 Corinteni 12:4-6.) , fiind şi această prezentare un indiciu asupra egalităţii persoanelor dumnezeieşti.

Duhul este garantul şi instrumentul prezenţei lui Cristos în istoria şi în misiunea Bisericii. Cristos inspiră, însufleţeşte şi sfinţeşte Biserica Sa prin Duhul Sfânt.

Dacă răscumpărarea începe de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt, mântuirea personală ca restaurare şi ca sfinţenie începe cu Persoana Duhului Sfânt, care vine cel dintâi în inima omului, pregătind cale de intrare şi loc de odihnă lui Isus nedespărţit de Tatăl.

Astfel,afirma Pr. Prof. Isidor Mărtincă:

Spaţiu uman devine loc de întâlnire a Persoanelor Sfintei Treimi, templul Duhului Sfânt, căci Duhul pregăteşte acest loc.[96]

Duhul Sfânt este deasemenea „ garantul filiaţiei divine": „Căci toţi ceice sunt călăuziţi de Duhul lui Dumnezeu sunt fii ai lui Dumnezeu."(Romani 8:14)

Isus Cristos rămâne prezent şi actual, după Înălţarea Sa la cer, în şi prin Duhul Sfânt, pe care îl trimite să împărtăşească lumii, ceea ce Pr. Prof. Isidor Mărtincă numea „roadele împăcării cu Dumnezeu", adică „darurile Împărăţiei lui Dumnezeu".[97]

Creşterea omului duhovnicesc, dezvoltarea spirituală a celui botezat, se face sub influenţa Duhului Sfânt.(Efeseni 3:14-21). El este factorul activ în sfinţirea umanităţii, care nu este altceva decât intrarea Împărăţiei lui Dumnezeu în istorie. Duhul Sfânt este forţa de coeziune, dar şi de extindere a Bisericii.[98] Fixată în Cristos, piatra din capul unghiului (Efeseni 2:20-21), Biserica trăieşte, se manifestă şi se extinde prin puterea Duhului Sfânt (Fapte 2:1-21; 10:44-48; 1Tesaloniceni 1:5-8).

Fără Duhul Sfânt, Biserica este menită eşecului. Astfel, creştinii trăiesc în Duh şi umblă prin Duhul,[99] El fiind cel care dă forţă martirului, forţa de a sta împotriva lumii şi de a contesta puterile răului, dar şi forţa de coeziune a comunităţii.

---

[96] Isidor Mărtincă , *Dumnezeu Unul şi Întreit*, Bucureşti, Ed. Universităţii din Bucureşti, 1999, pg. 141.

[97] Idem pg.142.

[98] Vezi 1Corinteni 12 şi 13.

[99] Galateni 5:25.

Experienţa revărsării Duhului Sfânt care vorbeşte diverselor naţiuni în propria lor limbă a marcat profund Trupul lui Cristos. Pe măsură ce Evanghelia se răspândea în tot mai multe locuri şi la tot mai multe popoare, această experienţă fundamentală a devenit paradigmatică pentru Biserică şi pentru misiunea ei.

Exegeza patristică interpretează experienţa de la Rusalii ca fiind reversul experienţei de la turnul Babel. Dacă diversitatea limbilor a fost fatală pentru unitatea şi pentru strădania comună a poporului în „vechiul Babel" ,în „noul Babel", în mod paradoxal, diversitatea limbilor a devenit un dar al Duhului şi a constituit unitatea Trupului lui Cristos.

Prin Duhul Sfânt, deci, Biserica devine stâlpul şi temelia adevărului. Mai presus de orice, însă, El este Duhul revelaţiilor şi al iluminării, care descoperă tainele ascunse ale Cuvântului lui Dumnezeu.[100]

Concluzii finale.

În concluzie la tot ce s-a prezentat în lucrarea de faţă, se pot afirma următoarele:

Fundamental, revelaţia despre Sfânta Treime a fost un produs al faptelor, nu al speculaţiilor teologice. Se observă că scriitorii cărţilor Noului Testament nu simt deloc obligaţia demonstrării Sfintei Treimi. În vremea când a fost scris Noul Testament, Biserica era deja convinsă de existenţa lui Dumnezeu în cele trei Persoane: Tatăl, Fiul şi

[100] Vezi Matei 11:25; Ioan 14:26; Fapte 22:17-21:

Duhul Sfânt. Ei sunt numiţi : Tatăl, Creatorul şi Susţinătorul tuturor lucrurilor, Cristos, Mântuitorul şi Răscumpărătorul tuturor lucrurilor şi Duhul Sfânt, Mângăietorul şi Călăuzitorul nostru. Cu alte cuvinte, Biserica primară formată înainte de completarea canonului scrierilor Noului Testament accepta deja dumnezeirea Domnului Isus şi învăţătura despre personalitatea Duhului Sfânt.

Autorii Noului Testament nu au modificat astfel cu nimic învăţătura Vechiului Testament, ci doar i-au adăugat lămurirea că Dumnezeu unic revelat evreilor s-a descoperit acum mai mult pe Sine Însuşi, lăsând omului posibilitatea să Îl cunoască în întreita lui fiinţă: Dumnezeu Tatăl, Cel care a alcătuit planul de mântuire, Dumnezeu Fiul, Cel care a venit în lume ca să înfăptuiască mântuirea şi Dumnezeu Duhul Sfânt, Cel care îi convinge pe oameni să accepte şi să trăiască mântuirea.

Lucrarea de mântuire, în ea însăşi, a fost ocazia în care omul a primit revelaţia desăvârşită a Trinităţii. Întruparea Fiului odată cu naşterea lui Isus şi coborârea Duhului Sfânt la Rusalii au arătat lumii într-un mod clar că Dumnezeul unic din Vechiul Testament existase de fapt în structura Sfintei Treimi.

„Nu poţi explica un mister, poţi doar să-i recunoşti prezenţa”, spunea cineva. Se pare că Tertulian a avut dreptate când a afirmat că „ doctrina despre Trinitate trebuie să fie revelată în mod divin şi nu construită în mod omenesc”.

Din punct de vedere omenesc ea este atât de absurdă, încât nimeni nu ar fi putut să o inventeze vreodată. Creştinii nu susţin doctrina Trinităţii din cauză că ea este evidentă sau convingătoare din punct de vedere logic. Ei

o susţin pentru că Dumnezeu a revelat faptul că aşa este El. După cum spunea cineva despre această doctrină:

Încearcă să o explici şi îţi vei pierde minţile,
Încearcă să o negi însă şi îţi vei pierde sufletul

Biblia prezintă deci Persoanele Trinităţii coexistând şi nu având doar o existenţă succesivă sau alternativă. Tatăl care se adresează constant Fiului cu formula „Tu" este descris ca trimiţându-L, iubindu-L şi înălţându-L.

Fiul se adresează constant Tatălui în termeni personali şi se referă la propria lui activitate ca la una care este în acord cu voia Tatălui. Scriptura plasează coexistenţa personală a Persoanelor divine dincolo de orice îndoială prin juxtapunerea termenilor Tată, Fiu, Duh Sfânt.

Experienţa fundamentală pentru creştin, ca şi fiinţă umană, este experienţa comuniunii. Această experienţă se înrădăcinează în Dumnezeu care este El Însuşi comuniune prin excelenţă Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt.

Dumnezeul creştinilor este un Dumnezeu ce se „revarsă", care se comunică, care vrea să se împartă. Raţionalitatea profundă a existenţei umane rămâne învăluită câtă vreme omul nu intră în legătură cu Celălalt, care este izvorul şi capătul aspiraţiei umane infinite de a iubi.

La capătul şi la originea vieţii umane se află o desăvârşire a iubirii manifestată în om prin dorinţa infinită de iubire, în ea înrădăcinându-se raţionalitatea iubitoare a fiinţei umane. Astfel omul intră în comuniune cu o Fiinţă care este ea însăşi în comuniune.

Credinţa creştină în Treime, chiar puternic ancorată în Scriptură, rămâne o taină. Ea dezvăluie omului plinătatea lui Dumnezeu, dar în acelaşi timp îl şi ascunde de om. Pentru că nimeni nu poate pricepe cu adevărat

cum poate Dumnezeu să fie trei Persoane distincte şi totuşi un singur Dumnezeu.

Taina Sfintei Treimi este pentru creştin, asemenea soarelui „cel atât de strălucitor încât nu poate fi privit, însă atât de luminos, încât totul este luminat de el”.

Există şi oameni care refuză să creadă într-un Dumnezeu pe care nu-L pot înţelege. Ei par să uite însă că un Dumnezeu cu totul desluşit ar înceta să mai fie Dumnezeu.Dumnezeu e atât de mare încât va rămânea mereu dincolo de înţelegerea omului. Apostolul Pavel înfăţişează acest adevăr atunci când scrie:

> *O, adâncul bogăţiei, înţelepciunii şi ştiinţei lui Dumnezeu ! Cât de nepătrunse sunt judecăţile Lui, şi cât de neînţelese sunt căile Lui ? . Şi în adevăr, „cine a cunoscut gândul Domnului ? Sau cine a fost sfetnicul Lui ? Cine I-a dat ceva întâi, ca să aibă de primit înapoi ? Din El, prin El, şi pentru El sunt toate lucrurile. A Lui să fie slava în veci! Amin.(Romani 11:33-36.)*

Nu poate fi explicat cum face sămânţa să extragă din pământ exact acele substanţe de care are nevoie spre a produce culoarea, parfumul şi fructul soiului său. Iată doar una din multele taine ale vieţii pe care omul nu le poate înţelege, cum se poate aştepta atunci omul să-L înţeleagă pe Dumnezeu deplin şi cuprinzător ?.

Dacă omul este pus în încurcătură şi dat de ruşine de atâtea taine obişnuite, fireşti aici pe pământ, precum natura electricităţii, cum se poate aştepta atunci omul să înţeleagă deplin natura lui Dumnezeu ?

Se poate spune că încercările omului de a explica Sfânta Treime uneori mai mult complică lucrurile decât să le lămurească. Existenţa lui Dumnezeu în trei Persoane nu

este un obiect pentru înţelegerea raţională. Această problemă va rămâne pururi neînţeleasă de mintea omenească: cum se face că există un Tată care are un Fiu, dar nu este tot una cu Fiul şi un Fiu care are un Tată, dar nu este confundabil cu El, şi pe deasupra mai există şi un Duh Sfânt, distinct de cei doi şi totuşi în relaţie de desăvârşită unitate cu ei şi cum se face că aceştia trei sunt în chip desăvârşit una în trei Persoane.

Mintea omului nu se poate ridica la înălţimea supranaturalului, astfel că, Fiinţa divină va rămânea pentru el o taină pe care trebuie să o accepte prin credinţă.

Din analiza care s-a făcut până acum reies două indicii importante şi fundamentale. Pe de o parte, Dumnezeul lui Cristos aşa cum este revelat în Vechiul şi Noul Testament, este un Dumnezeu eliberator al omului şi promotor al dreptăţii, duse până la comuniunea dintre oameni.

Pe de altă parte, dinamica vieţii de iubire treimică dintre oameni trebuie prin ea însăşi să aibă repercusiuni la nivel social, politic şi economic, principiu treimic devenind un criteriu de inpiraţie în lumina căruia să fie identificate medierile structurale necesare şi adecvate.

Încă din 1979, documentul de la Puebla al episcopilor latino-americani, scria:

> În Cristos, unicul Mijlocitor, omenirea participă la viaţa treimică. Cristos ne dă posibilitatea de a însufleţi prin iubire tot ce săvârşim. Ne îngăduie , aşadar, să fim protagonişti împreună cu El în construirea unei convieţuiri şi a unei dinamici umane care să reflecte misterul lui Dumnezeu.

> Comuniunea ce trebuie să fie construită între oameni e o comuniune ce îmbrăţişează fiinţa până în străfunduri şi trebuie să se manifeste în întreaga viaţă, chiar şi economică, socială şi politică.

Dincolo de legăturile umane şi naturale, care şi ele sunt atât de puternice şi de strânse, apare, în lumina credinţei, un nou model de unitate a neamului omenesc, din care trebuie să se inspire, în ultimă instanţă solidaritatea. Acest model suprem de unitate, reflex al vieţii intime a lui Dumnezeu, Unul în trei Persoane, este ceea ce creştinii numesc „comuniune".

O astfel de comuniune, specific creştină, care cu ajutorul lui Dumnezeu este cu grijă păstrată, extinsă şi îmbogăţită, este sufletul vocaţiei Bisericii.

Misterul Sfintei Treimi este reafirmat pe baza unei puternice ontologii a iubirii care, fiind fundamentată pe „realitatea care mântuieşte" şi deschizând posibilitatea de participare eternă ca persoane la comuniunea divină, dă înţelegerii umane cel puţin un minimum de conţinut.

Acest lucru este surprins în următorul paragraf, care merită să fie citat:

> Formula dogmatică a dumnezeirii unice în fiinţă şi întreite în Persoane este, ca orice formulă dogmatică, mărturisirea credinţei într-o realitate care ne mântuieşte şi deci ne dă minimum de înţelegere dat fiind absolutul infinit al dumnezeirii. Ea delimitează învăţătura creştină despre Dumnezeu faţă de alte învăţături numai în sensul că o astfel de dumnezeire este singura mântuitoare, ca bază a comuniunii iubitoare cu noi în eternitate. Dar ea cuprinde prin atâta cât ne dă cadrul adevăratei

infinităţi şi ne deschide perspectiva participării personale la ea în veci.

Căci în comuniunea perfectă şi veşnică a celor trei Persoane în care subzistă supraesenţa unică a dumnezeirii, e dată infinitatea şi desăvârşirea vieţii iubitoare a Treimii şi a fiecărei Persoane. Şi ca atare, numai prin ea ne este asigurată comuniunea noastră eternă cu viaţa infinită a lui Dumnezeu şi comuniunea neconfundată între noi, părtaşi ai acestei infinităţi.

Doctrina despre Sfânta Treime este deci un element crucial al credinţei creştine care poate constitui fundamentul dialogului intre creştini.

Evaluare critică a hermeneuticii poziţiei reformate *versus* cea dispensaţionalistă în interpretarea profeţiilor biblice cu privire la rolul viitor al Israelului naţional în planul lui Dumnezeu

Pastor, Claudiu HANDARIC
Biserica Baptistă din Baia Mare

Această lucrare a fost scrisă dintr-un motiv practic. Credincioşii baptişti din România au păreri diferite în legătură cu rolul pe care Israelul naţional îl va juca în viitor. Deşi această dezbatere nu este de dată recentă, doar recent, aceste diferenţe au devenit vizibile. Cărţi şi reviste publicate de scriitori indigeni sau traduse din alte limbi se situează distinct, având o anumită perspectivă. Care va fi urmarea acestor diferenţe în interiorul Uniunii Baptiste? Eseul de faţă încearcă să ofere o soluţie menită să-i păstreze pe credincioşii baptişti din România uniţi. Pentru atingerea acestui scop, lucrarea va integra discuţia din România în contextul dezbaterii universale şi va analiza hermeneutica din spatele afirmaţiilor. Va urma patru paşi majori: primul va prezenta controversa legată de viitorul Israelului naţional în contextul teologiei universale; cel de-al doilea va analiza forma acestei discuţii între baptiştii din România; cel de-al treilea pas oferă o evaluare critică a ambelor înţelegeri, cu referire la contextul din România iar ultimul pas încearcă să ofere o alternativă rezonabilă, legată de această controversă, pentru credincioşii baptişti din România.

1. Analiza istorică şi hermeneutică a disputei dintre teologia dispensaţionalistă şi înţelegerea Reformată cu

privire la viitorul Israelului naţional în dezbaterea teologică universală

1. Definiţii

Înainte de a intra în analiza istorică şi hermeneutică a acestei dezbateri, unii termeni trebuie să fie clarificaţi, deoarece au sensuri diferite în diferite contexte. Definiţiile vor ajuta la lipsa confuziei în această lucrare.

1. Cuvântul ***„Dispensaţionalism"*** denotă metoda de interpretare a Bibliei, ce a apărut la începutul sec al XX-lea[1] şi care „împarte istoria în ere distincte sau „dispensaţii" în timpul cărora Dumnezeu conduce omenirea în anumite moduri distincte."[2] Astfel sintagma „Teologie Dispensaţionalistă" se referă nu numai la interpretări escatologice ci la întregul sistem teologic derivat din această înţelegere hermeneutică. De obicei[3] teologii dispensaţionalişti consideră că rolul Israelului naţional derivă în mod obligatoriu din modalitatea lor de a interpreta Scriptura.[4]
2. ***„Tradiţia Reformată"*** se referă la „forma doctrinei şi practica stabilită de Teologii Reformaţi ai secolului al

---

[1]Teologii dispensaţionalişti argumentează că metoda aceasta ar fi existat din Perioada Patristică;; cf. Larry V. Crutchfield, „Israel and the Church in the Ante-Nicene Fathers", *BS* 144 (1987), p. 271; această lucrare se va referi doar la dispensaţionalismul istoric, aşa cum a fost formulat, după data prezentată.

[2] „Reformation Online". Citat în October 20, 2006. Online: http://www.reformationonline.com/glossary.htm

[3] Michael A. Harbin, "The Hermeneutics of Covenant Theology", *BS* 143 (1986), p. 250 consideră că "teoretic" poate exista un "amilenist dispensaţionalist", dar, dacă cuvântul "dispensaţionalist" este înţeles dintr-o perspectivă istorică, nimeni nu a văzut această combinaţie.

[4] Roy B. Zuck, *Basic Bible Interpretation* (Colorado Springs: Chariot Victor Publishing, 1998), p. 240

XVI-lea precum Ioan Calvin, John Knox sau Teodor Beza."[5] În această tradiţie, biserica este văzută ca împlinind profeţiile care se refereau la Israelul naţional din Vechiul Testament.

3.*„**Teologia Legământului**"* este sistemul iniţiat de Johannes Cocceius şi Herman Witsius în sec. al XVII-lea[6] şi care vede tema legământului ca o legătură între cele două testamente.[7] Diferit de modul dispensaţionalist de interpretare a profeţiilor, acest sistem exclude orice rol viitor pentru Israelul naţional.

4.*„**Amilenismul**"* este o concepţie escatologică prin care se înţelege că „mileniul din Apocalipsa 20 este împlinit în biserica instituită în prezent sau în sfinţii decedaţi şi care domnesc cu Cristos în ceruri."[8] De aceea această perspectivă nu are nevoie să specifice vreun rol pentru Israelul naţional în viitor.

5.*„**Postmilenismul**"* afirmă că „predicarea Evangheliei va avea un asemenea succes încât lumea va fi convertită. Domnia lui Cristos, care este în inimile oamenilor va fi completă şi universală."[9] Această concepţie este de acord cu cea amilenistă în legătură cu rolul şi locul Israelului naţional.

---

[5] „Reformation Online"
[6] Michael A. Harbin, "The Hermeneutics of Covenant Theology", p. 248
[7] „Reformation Online"
[8] Ibid.
[9] Millard J. Erickson, *Teologie crestina*, 3 vol. (Oradea: Editura Cartea Crestina, 1998), vol. III, p. 400

6.***„Premilenismul”*** „este devotat conceptului de domnie pe Pământ a lui Cristos”[10] şi „crede că Mântuitorul se va întoarce în Persoană şi în trup fizic ca să înceapă mileniul.” [11] Acesta va include restaurarea Israelului naţional. [12]

Legătura dintre aceste concepţii este următoarea: dispensaţionalismul şi Teologia Legământului sunt metode de interpretare în timp ce Tradiţia Reformată se referă la istoria formulării gândirii reformate. Interpretările mileniului sunt concepţii care pot aparţine teologilor care se pot situa în orice parte a categoriilor menţionate anterior. Cu toate acestea, se poate afirma că dispensaţionaliştii sunt, de obicei, premilenişti în timp ce cei din tradiţia reformată (inclusiv teologia legământului) sunt amilenişti sau postmilenişti.

2. Istoria şi Hermeneutica Teologiei Dispensaţionaliste

Teologii dispensaţionalişti argumentează că metoda lor de a interpreta profeţiile datează din perioada patristică.[13] Cu toate acestea, ca sistem de interpretare, Dispensaţionalismul a apărut mult mai târziu în istorie. Precursorul este considerat John N. Darby care în mărturia personală adresată Profesorului Tholuck se referea la „economia ce trebuie să vină” [14] a relaţiei dintre Dumnezeu şi omenire sau „o stare a lucrurilor care nu a fost încă stabilită.” [15] Aceste cuvinte pot fi interpretate în tradiţia dispensaţionalistă de mai târziu, însă Darby nu a dez-

---

[10] Ibid., p. 402

[11] Ibid.

[12] Ibid., p. 405

[13] „Dispensationalism”. Citat în Iulie 10, 2007. Online: http://www.endtimes.org/dispens.html

[14] J. N. Darby, *Personal Testimony*. Citat în 10 Iulie, 2007. Online: http://www.plymouthbrethren.com/jndthol.htm

[15] Ibid.

voltat niciodată un sistem de interpretare biblică, bazat pe această înţelegere. De aceea C.I. Scofield şi cei şapte editori ai săi sunt consideraţi ca iniţiatori ai acestui sistem de interpretare. Dintre editori, Gaebelein este cel mai important, deoarece el a interpretat unele profeţii. Ei au publicat „Biblia Scofield cu Referinţe" în 1917 şi istoria omenirii a fost divizată în şapte dispensaţii specifice în care Dumnezeu se raportează diferit la oameni: 1. Inocenţa, perioada ce a durat de la creaţie şi până la izgonirea din Eden; [16] 2. Conştiinţa care s-a finalizat la Potop; [17] 3. Guvernarea Umană care a început cu Legământul cu Noe şi s-a finalizat cu chemarea lui Avraam; [18] 4. Promisiunea care s-a finalizat cu Israelul, acceptând Legea; [19] 5. Legea care a durat de la Moise la Cristos; [20] 6. Harul, dispensaţia în care omenirea se află în prezent şi se va încheia cu Răpirea. [21] 7. Împărăţia când Dumnezeu va restaura toate lucrurile, conform promisiunii pe care a făcut-o lui David. [22] În aceste dispensaţii, Dumnezeu a dat anumite revelaţii oamenilor şi ei erau responsabili să se supună la ceea ce le-a fost descoperit dla momentul respectiv. În felul acesta, rolul Israelului în legătura dintre Dumnezeu şi umanitate este diferit în diferite dispensaţii; de exemplu, în Dispensaţia „Guvernării Umane", responsabilitatea este asupra întregii omeniri, [23] pe când în Dispensaţia Legii, aceasta se află, în primul rând, în mâinile evreilor ca

---

[16] C. I. Scofield (ed.), *The Scofield Reference Bible*. Cited on July 10th, 2007. Online: http://bible.crosswalk.com/Commentaries/ScofieldReferenceNotes
[17] Ibid.
[18] Ibid.
[19] Ibid.
[20] Ibid.
[21] Ibid.
[22] Ibid.
[23] Ibid.

naţiune deoarece întreaga omenire a eşuat în a treia dispensaţie. [24] În mod logic, acest mod de interpretare va găsi un rol pentru Israelul naţional în profeţiile escatologice, deoarece în timpul ultimei dispensaţii (Împărăţia), unul din evenimentele majore este considerat a fi restaurarea Israelului naţional conform profeţiilor din Romani 11:25-27 şi Ezechiel 39:25-29. [25]

De-a lungul timpului, linia urmată de Dispensaţionalişti a fost cea iniţiată de Biblia Scofield cu referinţe. În contemporaneitate, John F. Walvoord şi Seminarul Teologic Baptist din Dallas urmează o linie dispensaţionalistă puternică în interpretarea profeţiilor legate de Israel, atât în Vechiul cât şi în Noul Testament. Principalul accent în afirmarea acestei vederi cade asupra interpretării literale a promisiunilor făcute lui Israel, în Scriptură. Structura argumentului este sumarizată de Walvoord astfel: „promisiunile date Israelului sub forma unui nou legământ au rămas neîmplinite până acum. Orice interpretare literală a pasajelor trebuie să se refere la evenimente şi împrejurări care nu sunt parte a acestei perioade." [26] Astfel singura modalitate ca aceste promisiuni să fie împlinite este o altă perioadă, anume, „Dispensaţia Împărăţiei" prezentată de Scofield.

Această părere este accentuată chiar şi în Mărturisirea Doctrinară a Seminarului Teologic din Dallas în care este prezentată o scurtă analiză hermeneutică a săptămânii a şaptea din Daniel 9:27 şi Apocalipsa 6:1-19:21.[27] Aceasta e considerată a fi „Perioada Necazului" divizată în două jumătăţi: în prima

[24] Ibid.

[25] Ibid.

[26] John F. Walvoord, "The New Covenant with Israel", *BS* 103 (1946), p. 26

[27]Dallas Theological Seminary, „Full Doctrinal Statement." Cited on July, 1oth, 2007. Online: http://www.dts.edu/about/doctrinalstatement/

jumătate se va face judecata asupra întregii lumi şi a doua este „Necazul cel mare", perioadă caracterizată de „apostazie înspăimântătoare." [28] Studenţilor nu li se cere să adere la toate aceste principii[29] dar convingerea în „ineranţa Scripturii" este un sine qua non;[30] or felul în care înţeleg acest principiu îi conduce pe teologii dispensaţionalişti să înţeleagă literal profeţiile biblice. [31] Aşadar studenţii de la Seminarul Teologic din Dallas nu trebuie să adere de la început la acest fel de interpretare dar sunt conduşi gradual să îl accepte, din ceea ce li se cere să creadă.

3. Tradiţia Reformată versus interpretarea Dispensaţionalistă

Scopul acestei lucrări nu este să ofere o prezentare completă a Tradiţiei Reformate sau a Teologiei Legământului ci doar să sublinieze principiile hermeneutice majore care au fost prezentate în acest context în legătură cu poziţia dispensaţionalistă, pentru a găsi o soluţie pentru credincioşii baptişti din România.

În 1923, nu după mult timp de la publicarea Bibliei Scofield cu referinţe, Albertus Pieters şi Oswald T. Allis au atras atenţia asupra unor probleme legate de interpretarea anumitor pasaje, în respectiva Biblie de Studiu. Au subliniat în

[28] Ibid.
[29] Ibid.
[30] Ibid.
[31] Zuck, *Basic Bible Interpretation*, p. 248

special problema distincţiei artificiale dintre Israel şi Biserică[32] dar au enunţat, de asemenea, că rolul Legii şi al Noului Legământ a fost acelaşi: să îi conducă pe oameni la supunere în faţa lui Cristos. [33] Astfel, în termeni biblici, dispensaţiile nu sunt divizate în mod strict, ci sunt unite de realitatea lui Isus Cristos. Cu alte cuvinte, deşi sistemul consideră că îşi are rădăcini biblice, Dispensaţionalismul nu este explicit prezentat în Biblie.

În Tradiţia Reformată, Chales Hodge şi Louis Berkhof sunt aceia care au prezentat problemele majore legate cu modul dispensaţionalist de a interpreta Biblia. Charles Hodge ridică problema hermeneutică a mântuirii în toate legămintele. El accentuează în mod distinct că mântuirea este la fel în toate legămintele; doar ipotetic s-ar putea vorbi de mântuire prin fapte, pentru că nimeni nu ar putea să o împlinească. [34] Louis Berkhof notează că urmând ideile dispensaţionaliste, Biblia va fi divizată în două cărţi diferite: cartea Împărăţiei şi Cartea Bisericii, ceea ce neagă principiul unităţii Scripturii. [35] Mai mult decât atât, principiul interpretării literale nu este urmat de dispensaţionalişti atunci când interpretează pasajele profetice, deoarece doar termenul „Israel" este citit literal în profeţii dar nu şi moabiţi, amoniţi, edomiţi sau filisteni. [36] În acest caz,

---

[32] Albertus Pieters, *A Candid Examination of the Scofield Bible* (Swengel, Pennsylvania: Bible Truth Depot, n.d.) p. 3f, Oswald T. Allis, "Modern Dispensationalism and the Doctrine of the Unity of Scripture" *The Evangelical Quarterly Review* VIII (January 1936) 22-35 citat de Daniel P. Fuller, *Gospel and law : contrast or continuum? : The hermeneutics of dispensationalism and covenant theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), pp. 18-25

[33] Ibid.

[34] Charles Hodge, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1988), p. 368

[35] Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1949), p. 710

[36] Ibid., p. 713

aceste popoare ar trebui să fie reînviate odată cu Israelul, dar nici un dispensaţionalist nu ar agrea cu această interpretare. Singura citire literală este doar cu referire la Israel în profeţiile biblice.

Este prea curând să se tragă concluzia că baptiştii din România ar trebui să urmeze linia interpretării din Tradiţia Reformată. Cu toate acestea, ar trebui să se accentueze cele trei probleme mari pe care sistemul dispensaţionalist le are:

1. nu este consecvent principiului unităţii întregii Scripturi
2. ar putea sugera că sunt diferite modalităţi de interpretare în diferite dispensaţii
3. nu este atât de literal în toate aspectele; de acea, Biblia se poate citi literal fără a deveni în mod necesar Dispensaţionalist.

2. Discuţia referitoare la rolul Israelului naţional între baptiştii din România

2.1.Contextul teologic al convingerilor escatologice între Baptiştii din România de la începuturi şi până la căderea regimului comunist

Baptiştii au apărut în România în 1856 când emigranţi din Germania au format o biserică în Bucureşti. [37] Apoi, în 1871, prima biserică baptistă română a apărut în Transilvania, în oraşul Salonta. [38] Simultan, au apărut biserici baptiste şi în Dobrogea.[39] Aşadar apariţia baptiştilor a fost în România, doar

[37] Alexa Popovici, *Istoria Baptistilor din Romania*, 2 vols. (Chicago: Editura Bisericii Baptiste Romane, 1980), vol. I, p. 13

[38] Ibid.

[39] Ibid.

cu câteva decenii înainte de publicarea Bibliei Scofield cu referinţe, în Statele Unite ale Americii.Cu toate acestea, de la început, bisericile baptiste române nu au fost preocupate de sisteme teologice sau şcoli de gândire; principala preocupare a fost spre „misiune prin predicare şi viaţă sfântă," [40] aşa cum arată Primul Congres al Baptiştilor Români, ţinut la Buteni în 15 Ianuarie 1920. Este sugestiv că în acest context, Statutul votat nu a menţionat controverse teologice ci s-a centrat asupra organizării bisericilor şi a Uniunii. [41] Cu toate acestea, în interiorul bisericilor, a fost o tendinţă spre discuţii legate de amilenism şi premilenism. În sensul acesta, exemplul predicatorului Marcu Nichifor este sugestiv. El a rămas în memoria oamenilor ca o persoană care a accentuat Răpirea Bisericii. El chiar a prognozat o dată pentru a doua venire a lui Cristos care s-a dovedit a fi un eşec dar a avut mulţi ascultători şi simpatizanţi. [42] Este notabil că întreaga sa carieră s-a desfăşurat în a doua parte a secolului al XX-lea în timp ce Seminarul Teologic din Dallas îşi formulase, deja, doctrinele dispensaţionaliste, însă nu se poate stabili vreo legătură doctrinară între cele două curente.

Într-o altă perspectivă, se situează Seminarul Teologic Baptist care a funcţionat din 1921 în Buteni şi apoi în Bucureşti. [43] Vederile Seminarului pot fi aşezate în categoria convingerilor amileniste aşa cum se poate vedea din lucrările pro-

---

[40] Ibid., p. 39
[41] Ibid., pp. 33-34
[42] Discuţii cu credincioşi contemporani acelor timpuri
[43] Popovici, *Istoria Baptistilor din Romania*, p. 80

fesorului dr. Ioan Bunaciu[44] şi ale dr. Vasile Talpoş.[45] Cu toate acestea, nu toţi pastorii care au finalizat educaţia din Seminar au împărtăşit vederile amileniste. Unii au fost premilenişti, alţii amilenişti şi alţii, chiar postmilenişti.

Cu aceste perspective diverse, ne-am aştepta la o dezbatere teologică puternică în interioul Uniunii Baptiste, dar nu a fost niciodată cazul. Mărturisirea de credinţă a Uniunii Baptiste nu se preocupă de dezbaterile escatologice, ci la secţiunea legată de lucrurile viitoare, prezintă doar principiile generale legate de venirea Domnului, de judecată şi de starea viitoare. [46] De aceea se poate sumariza că în timpul perioadei dinaintea căderii regimului comunist din România, credincioşii baptişti au avut concepţii escatologice diferite, dar acest fapt nu a cauzat o divizare în interiorul Uniunii Baptiste. Unul din motivele principale poate că a fost persecuţia care i-a făcut să-şi dea seama de nevoia unităţii. Această accentuare a unităţii este moştenirea lor. Nu a fost formulată specific, dar este văzută la Congrese, în mărturisirile doctrinare şi în şcolile lor. Dispensaţionalismul a creat o schismă între biserici, şcoli şi pastori în Statele Unite. Această schismă nu a fost cunoscută de credincioşii baptişti din România. În diversitate, au rămas uniţi. Concentrarea a fost asupra misiunii prin predicare şi viaţă sfântă, o concentrare ce e bine să nu fie uitată de generaţiile viitoare.

---

[44] Ioan Bunaciu, *Explicarea Evangheliilor* (Bucuresti: Editura Uniunii Comunitatilor Crestine Baptiste din R.S.R., 1981), pp. 308-309

[45] Vasile Talpoş, Teologia Biblică a Vechiului Testament (Curs pentru uz intern), pp. 1-202

[46] „Marturisirea de Credinta a Cultului Crestin Baptist din Romania" (Manuscris nepublicat)

2.2. Un nou context după Revoluţia din 1989

Deschiderea graniţelor după colapsul regimului comunist în 1989 a determinat deschiderea către noi idei şi a credincioşilor baptişti din România. Situaţia lor poate fi prezentată prin trei grupuri de acţiune: a voce pentru menţinerea unui status pro quo, o tendinţă dispensaţionalistă şi o apropiere paradigmatică.

2.2.1. Status-ul pro quo este menţinut de Seminarul Baptist din Bucureşti şi de Universitatea „Emanuel" din Oradea. În Bucureşti, tendinţa spre unitate este evidentă, explicaţiile cu privire la mileniu continuă să fie departe de dispensaţionalism. [47] Întrebarea vine din partea Universităţii „Emanuel" din Oradea din cauza cunoscutei afiliaţii cu profesori şi biserici din Statele Unite ale Americii. În ciuda acestor simpatii, cartea de publicaţie recentă a dr. Paul Negruţ, rectorul Universităţii este, în aceeaşi linie, a păstrării unităţii. La explicarea textului din Apocalipsa 20, el prezintă diferite idei susţinute de diferiţi teologi din lume dar nu prezintă vreo opinie ca fiind „ortodoxă." Autorul invită la unitate, în spiritul Mărturisirii de credinţă. [48] Acelaşi caz este şi cu nou tradusă carte a lui Wayne Grudem, *Teologie Creştină*, apărută în colaborare cu Editura Universităţii Emanuel din Oradea. Autorul refuză să fie considerat dispensaţionalist[49] dar acceptă un rol pentru Israelul naţional în planul lui Dumnezeu, anume că în

---

[47] Ioan Bunaciu, *Exegeza textelor biblice controversate* (Bucuresti: Editura Universitatii, 1999), pp. 7-23

[48] Paul Negrut, *Cristos, Biserica si vremurile de pe urma* (Oradea: Editura Faclia, 2006), pp. 198-221

[49] Wayne Grudem, *Teologie Crestina* (Oradea: Editura Faclia, 2004), p. 899

zilele din urmă, evreii îl vor accepta pe Domnul Isus ca Mântuitor, „la scară largă.” [50]

2.2.2 ***Tendinţa dispensaţionalistă*** este văzută la Seminarul Central din Arad şi în revistele publicate de organizaţia „Strigătul de la Miezul Nopţii.” Seminarul Central Baptist din Arad a fost fondat în colaborare cu „Central Baptist Seminary” de orientare fundamentalistă[51] şi implicit, dispensaţionalistă din Statele Unite ale Americii. Seminarul îi ajută pe pastorii din România să obţină diplome de masterat, validate de şcoala din America. Una din cărţile importante pentru cursul de Hermeneutică este şi cea scrisă de un cunoscut dispensaţionalist Roy B. Zuck, *Basic Bible Interpretation*. [52] Zuck nu oferă cu uşurinţă perspectiva dispensaţionalistă în înţelegerea profeţiilor ci, după ce prezintă şcolile şi ideile de interpretare în ordine cronologică, [53] introduce sugestiile dispensaţionaliste specifice: „luaţi cuvintele profeţiei în sensul lor normal, gramatical” [54] sau „consideraţi elementul literar, care recunoaşte locul limbajului figurativ şi simbolic.” [55] Astfel, studenţii români sunt în aceeaşi situaţie cu cei de la Dallas Theological Seminary: nu li se cere să agreeze de la început cu perspectiva dispensaţionalistă, ci sunt conduşi gradual din convingerile anterioare.

---

[50] Ibid.
[51] Central Baptist Seminary. Online:
http://www.centralseminary.edu/publications/00summer.pdf. Citat pe 10 Iulie, 2007
[52]Zuck, *Basic Bible Interpretation*, pp. 1-293
[53] Ibid., pp. 227-241
[54] Ibid., p 241
[55] Ibid., p. 242

Influenţa acestei tendinţe este vizibilă şi printr-un număr de cărţi traduse şi publicate. În 1998, a apărut comentariul lui John Walvoord asupra cărţii Daniel[56] iar în 2001, comentariul său asupra Apocalipsei.[57] Ambele prezintă perspectiva dispensaţionalistă într-o modalitate clară, sistematică, insistând asupra faptului că profeţiile trebuie interpretate în ceea ce dispensaţionaliştii consideră a fi sensul literal. [58] Pentru Walvoord, dovada că Satan nu este legat aşa cum prevede Apocalipsa 20:1-3, este găsită în dovezile de azi, fără să explice la ce se referă afirmând acest lucru. [59] Deşi comentatorul insistă asupra interpretării literale a tuturor pasajelor din Apocalipsa, nu poate să evite interpretarea figurativă în explicarea „lanţului" care l-a legat pe Satan: „intenţia nu este de a-l prezenta pe Satan închis într-un spaţiu, ci de a arăta că este complet inactiv."[60] Acest citat oferă raţiuni importante lui John Goldingay să afirme că „aşa numita „interpretare literală" selectează textele interpretate literal: precum o mie de ani de domnie a lui Cristos dar nu şi o interpretare literară a fiecărei afirmaţii din Apocalipsa." [61]

Organizaţia „Strigătul de la miezul nopţii" publică două reviste distribuite în multe din bisericile baptiste din România: „Ştiri din Israel" şi „Strigătul de la Miezul Nopţii." Într-un articol din „Ştiri din Israel," Walter Mosimann insistă asupra citirii literale a lui „Israel" în profeţiile biblice,[62] un

---

[56] John F. Walvoord, *Daniel* (Arad: Multimedia, 1998), pp. 1-305
[57] John F. Walvoord, *Apocalipsa* (Arad: Multimedia, 2001), pp. 1-335
[58] Ibid., pp. 23-28
[59] Ibid., p. 287
[60] Ibid.
[61] John Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995), p. 161
[62] Walter Mosimann, "Maslinul cel nobil si ramurile lui", *Stiri din Israel* 8 (2006), p. 9

semn evident a influenţei dispensaţionaliste. Revista „Strigătul de la miezul nopţii" este mai mult orientată politic având mesaje chiar şi din partea guvernului Israelului şi raţiunile sale în a ataca Libanul în timpul verii din 2006.[63]

2.2.3. Perspectiva paradigmatică asupra profeţiilor biblice este dată de Beniamin Fărăgău care scrie şi editează ghiduri de studiu biblic urmate de multe biserici baptiste din România. A scris comentarii asupra multor cărţi profetice[64] dar perspectiva lui este mult diferită de cea a lui Walvoord. De exemplu, Fărăgău consideră că termenul „vremea sfârşitului" din Daniel 11:40-45 se poate referi şi la vremea lui Antioh Epifanul, şi la evenimentele din 1948, lăsând, de asemenea, calea deschisă şi altor evenimente viitoare când această profeţie s-ar putea împlini.[65] Linia de gândire a lui Fărăgău poate fi cel mai bine înţeleasă atunci când se urmăreşte explicaţia sa cu privire la „cornul cel mic" din Daniel 11:41; el consideră că acesta se referă la un „principiu"[66] care „va continua să se manifeste în istorie până când Dumnezeu va câştiga victoria finală."[67] De aceea se poate afirma că perspectiva sa în interpretarea profeţiilor biblice este paradigmatică. Aceasta nu restrânge împlinirea unei profeţii la un singur eveniment din trecut sau din prezent ci lasă interpretarea deschisă mai multor evenimente. Poate că această viziune ar putea uni diversitatea de inter-

---

[63] N.L., "Un mesaj al statului Israel", *Strigatul de la miezul noptii* 9 (2006), pp. 9-13
[64] Beniamin Faragau, *Daniel, capitolelel 7-12* (Cluj Napoca: Editura Logos, 1998), Beniamin Faragau, *Nadejde in intuneric*, 2 vols. (Cluj Napoca: Editura Logos, 1992)
[65] Faragau, *Daniel, capitolelel 7-12*, p. 190
[66] Ibid., p. 191
[67] Ibid.

pretări din România, atât timp cât oamenii sunt deschişi la dialog, conciliere şi unitate.

Situaţia din România după căderea regimului comunist este foarte diversă. Se poate observa dorinţa păstrării unităţii, prin şcolile teologice de la Oradea şi Bucureşti. Pe de altă parte, se poate vedea o influenţă dispensaţionalistă puternică, manifestată la nivel teologic prin Seminarul Central din Arad şi la nivelul tuturor credincioşilor prin revistele publicate de organizaţia „Strigătul de la Miezul Nopţii." În acelaşi timp, se observă şi o apropiere paradigmatică faţă de profeţiile biblice, în spiritul tradiţiei reformate, evidentă în scrierile lui Beniamin Fărăgău. Oare această diversitate va face loc lipsei de unitate în interiorul Uniunii Baptiste din România aşa cum s-a întâmplat între baptiştii americani? Această întrebare oferă suficiente motive pentru a semnala nevoia formulării unui răspuns pozitiv menit să-i păstreze pe baptiştii din România uniţi, în spiritul moştenirii lor formulată de-a lungul deceniilor de persecuţie.

3. Evaluare critică a poziţiilor reformată şi dispensaţionalistă în înţelegerea viitorului Israelului naţional în contextul baptiştilor din România

Din secţiunile anterioare ale acestei lucrări, s-a putut observa faptul că situaţia credincioşilor baptişti din România este unică. Unicitatea se remarcă prin diversitatea opiniilor escatologice care au persistat de-a lungul anilor şi moştenirea lor de a rămâne uniţi în ciuda diferenţelor. Cu apariţia tendinţelor dispensaţionaliste şi atitudinea acestor teologi de a ju-

deca „ortodoxia" altora în conformitate cu sistemul lor, [68] această moştenire este în pericolul de a fi uitată şi pierdută. Ce îi determină pe unii să fie atraşi de sistemul dispensaţionalist? Motivul constă în două din trăsăturile acestui sistem: 1. este impresionant; 2. argumentează că păstrează doctrina conservatoare cu care Baptiştilor din România le place să fie asociaţi. De aceea se impune o scurtă analiză a acestor motive.

Legat de faptul că acest sistem este impresionant, este adevărat că nu doar în România ci şi în Statele Unite, curentul dispensaţionalist a fost propagat şi prin filmul „Left Behind" [69] care este în vogă şi între mulţi credincioşi din România. În acelaşi timp, diferite interpretări ale mesajelor profetice cu privire la viitorul Israelului naţional propagate prin predici îi fac pe oameni să nu fie conştienţi de întregul sistem dispensaţionalist cu care ei au impresia că sunt de acord. În orice caz, doar faptul de a fi impresionant nu poate să conducă la a agrea cu o anumită doctrină. Zelul Organizaţiei „Strigătul de la Miezul Nopţii" şi a acelora care propagă seria „Left Behind" este lăudabil. Cu toate acestea, credincioşii din România ar trebui să fie conştienţi că o revistă ce încurajează creştinii să susţină politica militară a Israelului împotriva Libanului[70] implică şi faptul că încurajează uciderea între fraţii baptişti din Liban care reprezintă cea mai mare grupare între ţările din Orientul Mijlociu. [71] Probabil că unii credincioşi sunt

---

[68]C. Norman Kraus, *Dispensationalism in America, Its Rise and Development* (Virginia: John Knox Press, 1958) p. 57

[69] F. J. G., „Editorial", *World and World* 25 (Summer 2005), pp. 242-245

[70] Mosiman, "Maslinul cel nobil si ramurile lui", p. 7

[71] Martin Acad, „'Who is my Neighbor' in the Lebanon-Israel Conflict", *Christianity Today* (July 2006). cited on August, 2007. Online: http://www.christianitytoday.com/ct/2006/julyweb-only/130-22.0.html

influenţaţi să susţină această idee fără să fie informaţi de toate implicaţiile legate de convingerile lor. De aceea puterea sistemului dispensaţionalist de a fi impresionant ar trebui susţinută şi de informaţii corecte legate de toate implicaţiile unui sistem teologic sau ale altuia.

În acelaşi timp, credincioşii ar trebui să înţeleagă rolul literaturii profetice, aşa cum afirmă Goldingay: „profeţia nu este o previziune codată a istoriei secolului al douăzecilea ci o afirmare a voii morale a lui Dumnezeu. Astfel, profeţia trebuie să fie aplicată Orientului Mijlociu contemporan la fel ca Marii Britanii sau Americii. Cuvântul profetic este o promisiune a scopului lui Dumnezeu de a reînnoi Israelul şi de a binecuvânta la scară largă biserica neamurilor prin Israel, o avertizare asupra activităţii lui Dumnezeu în judecată şi o provocare pentru biserică, care nu poate evita judecata care va veni asuprea lumii dacă va ajunge să fie de nedistins faţă de lume.” [72]

Legat de problema conservatorismului sistemului dispensaţionalist, întrebarea se ridică dacă poate cineva să fie conservator fără a fi dispensaţionalist. Răspunsul este pozitiv când teologi ca Louis Berkhof[73] sau Charles Hodge[74] sunt luaţi în considerare dar şi atunci când se analizează contextul în care acest sistem a apărut. La începutul secolului al XX-lea, existau atâtea voci care nu considerau Biblia autoritară şi se accepta critica istorică. Sistematizarea propusă de dispensaţionalism era în spiritul acelei influenţe, dar dintr-o altă poziţie. Au scris dintr-o perspectivă conservatoare dar au folo-

---

[72]Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, p. 197

[73]Berkhof, *Systematic Theology*

[74]Hodge, *Systematic Theology*

site metodele contemporane lor de a argumenta şi a sistematiza. [75] De aceea argumentul de a fi conservatori nu poate fi susţinut fără mari probleme. Este evident că toţi credincioşii din România pot rămâne conservatori fără a fi dispensaţionalişti deoarece a fi dispensaţionalist nu face pe nimeni conservator.

Mai mult decât atât, câteva probleme teologice ar trebui luate în considerare deoarece sunt câteva convingeri dispensaţionaliste care nu au fost niciodată împărtăşite de Baptiştii din România şi unii studenţi nu sunt conştienţi de existenţa lor:

1.Problema „ortodoxiei" în a-i judeca pe alţii: chiar dacă dispensaţionaliştii susţin că sunt biblici, au tendinţa de a judeca „ortodoxia" altor creştini în concordanţă cu sistemul lor; [76] aceasta ar implica faptul că de-a lungul timpului, baptiştii români nu au avut o doctrină corectă, deoarece nu au aderat la acest sistem.

2.Sistemul ca întreg nu se găseşte în Biblie; chiar şi Walvoord recunoaşte că sunt doar trei dispensaţii explicit prezentate în Biblie, în timp ce celelalte patru sunt „indicate" de Scriptură. [77] De acea baptiştii din Români, acceptând acest sistem de interpretare se vor îndepărta de la principiul „Sola Scriptura" pe care l-au păstrat de-a lungul secolelor.

3.Interpretarea literală nu este chiar atât de literală în dispensaţionalism; aşa cum s-a observat, aşa numită „interpretare literală" selectează textele interpretate literal: o mie de ani ai domniei lui Cristos dar nu şi o interpretare literală a

---

[75]Kraus, *Dispensationalism in America, Its Rise and Development*, pp. 14-15
[76] Ibid., p. 57
[77] John Walvoord, „Reflections on Dispensationalism", *BS* 158 (Aprilie-iunie 2001), pp. 136

fiecărei afirmaţii din Apocalipsa; [78] „judecata lor legată de ceea ce este figurativ şi ceea ce este literal pare a fi chiar arbitrară." [79] Interpretarea lui Fărăgău este şi ea literală când afirmă că „zilele din urmă" sunt şi la zilele dinaintea noului legământ şi nu doar la ultimele zile ale lumii. [80]

4.Scofield consideră că Predica de pe Munte este adresată doar Împărăţiei Iudaice fără să aibă vreo valoare devoţională pentru credinciosul de azi, cu excepţia unei „frumoase aplicaţii morale." [81] Această idee este contrară felului în care baptiştii români au privit la Predica de pe Munte. Numărul mare de comentarii publicate recent asupra acestui pasaj cu aplicaţii pentru epoca prezentă este un argument puternic. [82]

5.Dispensaţionaliştii privesc biserica a fi doar o paranteză în planul lui Dumnezeu, ceea ce face ca aceasta să nu poată schimba cursul acestei epoci, aşa cum punctează Krauss.[83] Baptiştii din România au considerat totdeauna că rolul bisericii este important şi s-au străduit pentru înaintarea acesteia în lume. [84]

La toate acestea, răspunsul Teologiei Legământului în contextul Tradiţiei Reformate pare a fi mai potrivit pentru baptiştii din România. În multe biserici baptiste versetul biblic de deasupra amvonului este „Noi predicăm pe Cristos cel răstig-

---

[78]Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, p. 161
[79] Ibid.
[80]Faragau, *Daniel, capitolelel 7-12*, p. 204
[81] Scofield (ed), The Sc*ofield Reference Bible*
[82] John Stott, *Predica de pe Munte* (Cluj Napoca: Editura Logos, 2006) , Martin Lloyd Jones, Un *studiu asupra Predicii de pe Munte* (Bucuresti: Stephanus, 2005), Oswald Chambers, *Predica de pe Munte* (Bucuresti: Stepah nus, 2007)
[83] Kraus, *Dispensationalism in America, Its Rise and Development*, p. 135
[84] Popovici, *Istoria Baptistilor din Romania*, p. 39

nit." (1 Cor. 1:23), un verset care reflectă centralitatea lui Cristos în doctrină şi practică. Acesta a fost şi argumentul Teologiei Legământului în a contraargumenta faţă de metoda diferitelor dispensaţii ca lucrare a lui Dumnezeu în lume. [85] Mai mult decât atât, opiniile legate de rolul Israelului naţional sunt mai diverse în interiorul Tradiţiei Reformate decât în cadrul Dispensaţionalismului. Aşa cum s-a văzut în cazul Seminarului Teologic din Dallas sau în cazul lui Roy B. Zuck, aceştia consideră că o hermeneutică corectă va conduce la a accepta vederile premileniste legate de viitorul Israelului naţional. [86] Diversitatea opiniilor din Uniunea Baptistă ar trebui să conducă la a accepta o modalitate mai flexibilă şi mai echilibrată de a privi la Scriptură, aşa cum Teologia Legământului o oferă.

Concluzionând această secţiune, se poate afirma că modelul Teologiei Legământului pare a fi mai puţin problematic din punct de vedere biblic şi mai potrivit pentru situaţia baptiştilor din România. Cu toate acestea, în interiorul Uniunii ar trebui să existe acceptare şi dragoste pentru opinii diferite, după exemplul creştin.

4. Concluzie: o alternativă rezonabilă legată de rolul Israelului naţional în viitor, pentru baptiştii din România

Această lucrare a subliniat câteva idei: controversa dintre Dispensaţionalism şi Teologia Legământului în confruntarea teologică universală dovedeşte că Teologia Legământului este dedicată principiilor unităţii întregii Biblii, a mântuirii

[85] Allis, "Modern Dispensationalism and the Doctrine of the Unity of Scripture", p. 23
[86] Zuck, *Basic Bible Interpretation*, p. 248, Dallas Theological Seminary, „Full Doctrinal Statement."

doar prin Isus Cristos şi interpretării Bibliei în întregul ei context; baptiştii români, deşi au susţinut diferite concepţii escatologice de-a lungul timpului şi sunt influenţaţi în epoca prezentă de perspective dispensaţionaliste, au menţinut unitatea în diversitate. De aceea Teologia Legământului pare mai apropiată de ceea ce au susţinut de-a lungul istoriei. Cu toate acestea, concluzia acestei lucrări nu doreşte să sugereze că baptiştii români ar trebui să accepte Teologia Legământului ca un sistem doctrinar corect. Această ideea ar diminua unitatea prezentă. Concluzia doreşte să ofere o alternativă din două puncte de vedere: practic şi teologic. Din punct de vedere practic, baptiştii nu ar trebui să uite accentul mărturisit de-a lungul istoriei: dedicare faţă de „misiune prin predicare şi viaţă sfântă." Dacă acesta va fi accentul dezbaterilor teologice unitatea va continua să existe. Teologic, o apropiere paradigmatică ar putea ajuta la păstrarea unităţii în diversitate. Atunci când o profeţie e văzută a avea mai multe aplicaţii decât una singură, rigidă, atunci, Uniunea Baptistă poate uni amilenişti, premilenişti şi postmilenişti comunicând şi având părtăşie.

Controversa cu privire la rolul Israelului naţional, probabil, nu va înceta să existe până la a doua venire a Domnului Isus, dar păstrarea unităţii este mai importantă decât această controversă. Această lucrare a sugerat o alternativă practică printr-o concentrare corectă şi una teologică printr-un punct de vedere flexibil. Să sperăm că unitatea va fi menţinută până la sfârşit.

Semnificaţii antice şi curente descoperite în pericopa Vaiera, şi importanţa lor ca bază a întâlnirii iudeo-creştine într-o posibilă discuţie despre mântuire

Student, Teodor Ioan COLDA
Institutul Teologic Baptist din București

Vaiera[1] sau naraţiunea jertfirii lui Isaac (Genesa 22:1-19) este o naraţiune ebraică de cea mai bună calitate.[2] „În mod evident este una din cele mai dramatice şi cele mai semnificative episoade din punct de vedere teologic, ale Genesei."[3] În ce priveşte nota dramatică a acestei naraţiuni, se poate spune că „puţine din naraţiunile din Genesa egalează această istorisire în ce priveşte tensiunea dramatică."[4] „Doar la sfârşitul naraţiunii îţi dai seama că este vorba despre etapa supremă: există un efect de suspans."[5] Acest efect de suspans este perceput diferit la receptarea lui. Pentru cititorul evreu suspansul are o

---

[1] Pericopa *Vaiera* (Genesa 22:1-19) este flancată de pericopele *Leh Leha* şi *Haiei Sara*. Baruch Tercatin, *Din înţelepciunea Torei şi Hasidismului* (Bucureşti: Hasefer, 2003, Colecţia Judaica), p. 41.

[2] John C.L. Gibson, *The Daily Study Bible – Genesis*, vol. 2 (Edingurgh: The Saint Andrew Press, 1982), p. 112.

[3] D.A. Carson, R.T. Frence, J.A. Motyer, G.J. Wenham (consulting editors), *New Bible Commentary – 21st Century Edition* (Leicester, England: Inter-Varsity Press; Downers Grove, Illinois: Intervarsity Press, 1994), p. 76.

[4] John H. Sailhamer, *The Pentateuch as a Narrative – A Biblical Theological Commentary* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, Academic and Professional Books, 1992), p. 178. Vezi şi Frank E. Gaebelein, *Expositive Bible Commentary; Genesis – Numbers*, vol. 2 (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1990), p. 169.

[5] Esther Starobinski-Safran, *Reflecţii la tema călătoriei în exegeza rabinică a „legării" lui Isaac* în Mireille Hadas-Lebel, Esther Starobinski-Şafran, „Incursiuni în iudaismul antic – exegeze, filozofie, istorie" (Bucureşti: Hasefer, 2005), p. 69.

anumită valoare, în timp ce pentru cititorul creştin se conturează o alta. Elementul care generează suspansul este jertfirea lui Isaac. Acest eveniment este însoţit, aşa cum este de aşteptat, de interpretările celor două tradiţii: cea iudaică şi cea creştină.

Interpretarea naraţiunii gravitează în jurul punctului ei culminant: sacrificarea lui Isaac. În ce priveşte aspectul sacrificiului uman, Von Rad atrage atenţia că naraţiunea nu trebuie înţeleasă ca reprezentarea unui adevăr religios neistoric. Uneori naraţiunea a fost considerată ilustrarea unui umanitarism retrezit împotriva jertfelor umane de copii. Astfel naraţiunea a fost prezentată ca un monument în istoria umană a religiei.[6] Există totuşi câţiva cercetători care dezbat ideea că *Vaiera* reprezintă o povestire antică, care vorbeşte despre o schimbare de paradigmă; o trecere de la sacrificiile umane la cele animale în istoria timpurie a lui Israel.[7] Aici trebuie să se atragă atenţia că în Genesa 22 nu este vorba de standardizarea unui model religios. Accentul este altul. Dumnezeu, în testarea credinţei, merge până la folosirea metodei verificării ascultării lui Avraam prin jertfă. În acelaşi timp, Avraam este gata să meargă în ascultarea şi credinţa sa faţă de Dumnezeu până la împlinirea jertfei cerute.[8] În acest fel, se constată că accentul nu cade pe sacrificiul în sine sau pe ritual, ci pe relaţia omului cu Dumnezeu. Mai apoi, nicăieri în Genesa nu se vorbeşte despre

---

[6] Gerhard Von Rad, *Genesis – A Commentary* (London: SCM Press LTD, 1961), p. 238.

[7] John C.L. Gibson, *The Daily...*, p. 110.

[8] Vezi şi Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, Ronald E. Murphy (traducerea şi prelucrarea pentru limba română: P. Dumitru Groşan), *Introducere şi comentariu la Sfânta Scriptură* (Bucureşti: Galaxia Gutenberg, 2005), p. 174: „punctul central al istoriei nu este sacrificiul, ci credinţa lui Avraaam."

o astfel de practică. Sacrifiiciile umane[9] nu sunt nici măcar sugerate, ba mai mult, crima de orice fel este condamnată de Dumnezeu (cf. Genesa 9:5-6).

Informaţiile prezentate mai sus au fost introduse aici pentru a putea atrage atenţia că golirea naraţiunii de semnificaţia ei teologică va conduce cu siguranţă la o hermeneutică defectuoasă, care ar putea tinde spre subiectivism religios sau scolastic. Autorul acestei lucrări încearcă evitarea acestui *praxis*, apelând la un studiu literar-tematic al naraţiunii prezentate în Genesa 22, în scopul unui demers hermeneutic. Pentru a atinge o dimensiune practică a studiului, autorul va încerca să analizeze în ce mod se pot întâlni creştinii şi evreii într-o discuţie despre mântuire, pornind de la naraţiunea din Genesa 22.

1. Perspective de interpretare

Aşa cum este de aşteptat, din cauza celor două tradiţii religioase, iudaică şi creştină, există două direcţii majore de interpretare. Acestea sunt în general paralele, dar adesea se apropie sau sunt chiar tangenţiale. Diferenţa majoră ale celor două perspective stă chiar în punctul focal al mesajului naraţiunii. Tradiţia iudaică pune accentul pe relaţia protagoniştilor naraţiunii cu elementele majore ale iudaismului: Tora, originea avraamică a poporului evreu, Sabatul, holocaustul (*grosso modo*). De cealaltă parte, tradiţia creştină pune accentul pe relaţia protagoniştlor cu Domnul Isus Hristos, ca împlinitor es-

[9] „O comunitate păgână ar putea să-şi justifice sacrificiul uman pe baza faptului că viaţa celui sacrificat a servit pentru a întări zeii comunităţii în vremuri de criză severă." – George Herbert Livingstone, Leo G. Cox, Dennis F. Kinlow, Lauriston J. Du Bois, Jack Ford, *Beacon Bible Commentary*, vol. 1, Genesis (Kansas City, Missouri: Beacon Hill Press of Kansas City), p. 90.

catologic al Scripturilor Vechiului Testament. Astfel, înţelegerea creştină este în mare parte bazată pe tipologie. În continuare vor fi redate cele două perspective de interpretare, prezentând optica iudaică asupra naraţiunii, iar mai apoi optica creştină.

1.1. Optica iudaică asupra naraţiunii

Înţelegerea iudaică asupra naraţiunii din Genesa 22 va fi prezentată sumar prin prisma a trei aspecte, aliniate cronologic pe firul naraţiunii. În acest sens, un ajutor considerabil îl reprezintă interpretările rabinilor, dar şi studiul unor scolastici contemporani, precum Esther Starobinski-Safran.

1.1.1. Aspectul încercării (testului)

Faptul că Avraam va fi supus unui test este anunţat chiar la începutul naraţiunii (22:1). Testul nu este un aspect neobişnuit în istoria lui Avraam. Rabinul Rambam enumerează zece ispite (teste) pe care le-a suferit primul patriarh. Numărul zece sugerează faptul că ispita a fost totală. Mai mult de atât nu se putea.[10] Astfel, ispitirea aceasta decimală îl conduce pe Avraam spre maturitate deplină şi, în acelaşi timp, îl apropie de Dumnezeu. Conform lui Rambam, ispitele sunt: ,,A plecat din ţara sa (*Geneza* 12,1); foametea din ţară (*Genesza* 12,10); răpirea Sarei la Faraon în casă (*Geneza* 12,15); lupta sa cu cei patru regi (*Geneza* 14,15); căsătoria cu Agar (*Geneza* 16,2); circumcizia la bătrâneţe (*Geneza* 17,10); răpirea Sarei la Avimeleh (*Geneza* 20,2); alungarea lui Agar din casa lui Abra-

---

[10] Baruch Tercatin, *Pirkei Avot, Sfaturile Înţelepţilor poporului evreu* (Bucureşti: Hasefer, 2004), p. 154.

ham (*Geneza* 21,10); alungarea fiului său Ismael (*Geneza* 21,11); sacrificarea lui Isac (*Geneza* 22)."[11]

„Există diferite liste ale acestor zece tribulaţii. Dar în legătură cu numărul însuşi s-a stabilit de îndată un consens. Căci el reprezintă sfinţenia[12], după cum şi muntele Moria este un loc sfânt. Zece etape – adică zece încercări – conduc la muntele acesta."[13] Esther Starobinski-Safran este de părere că „A zecea şi ultima încercare le validează pe toate cele anterioare: dacă Abraham nu ar fi fost în stare să-i facă faţă, tot beneficiul celorlalte ar fi fost anulat."[14] În acest sens, încercarea are rolul unei deveniri, a unui progres spiritual în contemplarea lui Dumnezeu. Testul este pragul necesar ce trebuie trecut, în vederea cunoaşterii lui Dumnezeu, în vederea dobândirii sfinţeniei, dar şi în vederea cunoaşterii de sine. Sinele se regăseşte în ascultarea totală de Dumnezeu, care este împinsă până la sacrificiu. Cunoaşterea veritabilă a lui Dumnezeu şi a sinelui este generată de încercare şi modul în care omul este capabil să depăşească încercarea. Muntele Moria, locul testului, este un loc sfânt prin faptul că este un loc al prezenţei şi întâlnirii cu Dumnezeu. Acolo Avraam se întâlneşte cu Dumnezeu şi îşi desăvârşeşte cunoaşterea faţă de Dumnezeu. În vederea acestei întâlniri, Avraam trebuia să fie declarat sfânt. Ultimul test validează sfinţenia lui Avraam şi posibilitatea întâlnirii cu Dumnezeu în vederea cunoaşterii

---

11 Ibidem.

12 Vezi Talmud bab Berahot 21b; Meghila 23b.

13 Esther Starobinski-Safran, *Reflecţii la tema călătoriei în exegeza rabinică a „legării" lui Isaac* în Mireille Hadas-Lebel, Esther Starobinski-Şafran, „Incursiuni în iudaismul antic – exegeze, filozofie, istorie", p. 63.

14 Idem., pp. 68-69.

atributului Său de mântuitor. El este Dumnezeul care salvează şi care Îşi respectă promisiunile.

1.1.2. Aspectul fatidic al respectării poruncilor divine

Încercarea suferită atât de Avraam, cât şi de Isaac este una ce tinde către *holocaust*[15], către martiraj – ,,Ultima etapă a călătoriei, încununarea ei este urcarea pe altarul holocaustului... "[16] Holocaustul, în sensul lui etimologic, nu este un eveniment istoric fortuit şi nefericit. Holocaustul este un sacrificiu, fiind uneori o alegere, din dorinţa de a respecta legile lui Dumnezeu, aşa cum a fost cazul lui Avraam.

> Când Isaac s-a făcut mare, Dumnezeu i-a cerut lui Abraham să I-l jertfească. Înţelepţii au lăudat supunerea primului dintre patriarhi care s-a arătat gata să împlinească porunca divină. Faptul că Abraham a acceptat moartea fiului său, pentru că Dumnezeu i-o ceruse, a constituit un adevărat exemplu pentru evrei, care au preferat, de-a lungul timpului, să piară ca martiri decât să încalce legea evreiască... Rabinii au arătat de asemena că vestea jertfirii iminente a lui Isaac a cauzat moartea Sarei.[17]

Această concepţie este una fatalistă şi reliefează tragismul naraţiunii din *Vaiera*. Avraam suferă în calitate de tată, acceptând moartea fiului său. Isaac suferă ca fiind cel sacrifi-

---

[15] Semnificaţia termenului derivă din LXX, de la grecescul *holokauston*, ca echivalent a lebraicului *'ola*. Rădăcina verbală a acestui termen înseamnă *a urca* la Dumnezeu. Este vorba de un sacrificiu mistuit pe altar, al cărui fum se înalţă la Dumnezeu. *Introducere şi comentariu la Sfânta Scriptură*, 167.

[16] Esther Starobinski-Safran, *Reflecţii la tema călătoriei în exegeza rabinică a ,,legării" lui Isaac* în Mireille Hadas-Lebel, Esther Starobinski-Şafran, ,,Incursiuni în iudaismul antic – exegeze, filozofie, istorie", p. 68.

[17] *Dicţionar enciclopedic de iudaism*, traducere de Viviane Prager, C. Litman, Ţicu Goldstein (Bucureşti: Hasefer, 2001), pp. 371-372.

cat, iar Sara, la auzul veştii sacrificării lui Isaac, moare. Aici aspectul suferinţei poate fi împins până la holocaust, nu doar în cazul lui Isaac, ci şi în cazul lui Avraam sau al Sarei. Fiecare experimentează un sacrificiu. Într-un sens fiecare suferă holocaustul. Mai mult, evreii, ca naţiune, se regăsesc în suferinţele lui Isaac. Totodată ei se regăsesc în suferinţele lui Avraam. Suferinţa lor este similară suferinţei lui Avraam şi survine pe fondul împlinirilor poruncilor divine şi al respectării Torei ca document sacru.[18] Din perspectivă rabinică, acest ultim aspect este surprins în viitorul imediat al lui Isaac. Pentru Isaac, această experienţă este o iniţiere în relaţia cu Dumnezeu – el aude glasul îngerului Domnului (cf. Genesa 22:12, 15-18). Iniţierea nu poate să nu fie însoţită de cunoaşterea Torei. Conform înţelegerii învăţaţilor evrei, „Abraham s-a întors la copii, dar unde este Isaac? Rabi Berahia spune în numele rabinilor: El a fost trimis pe lângă Sem să studieze Tora."[19] Probabil că această concepţie derivă de la semnificaţia numelui מֹּרִיָּה (*Moriā*). Calvin prezintă o scură etimologie a cuvântului în comentariul său asupra Genesei. Contestă părerea lui Ieronim, care susţinea că Moria înseamnă *ţara viziunii*, ca şi când numele ar

---

[18] Flavius Josephus întăreşte această idee a suferinţei în contextul respectării poruncilor divine, asociind acest aspect cu respectul profund al evreilor pentru Tora: „De nenumărate ori până acum am văzut cu ochii noştri prizonieri care au îndurat torturi şi moarte sub orice formă în amfiteatre, mai degrabă decât să rostească un singur cuvânt împotriva legii şi a documentelor care o însoţesc." – Flavius Josephus în J.D. Douglas, *Dicţionar biblic* (Oradea: Cartea Creştină, 1995), p. 1272.

[19] Esther Starobinski-Safran, 70. Referitor, la Lege, unii rabini au sugerat că Avraam ar fi avut de fapt ‚Legile lui Noe', legi (în număr de 7) date urmaşilor lui Noe, care nu au căzut în păcatul idolatriei. Alţii susţin că Avraam a dedus legile din propria lui observare sau că i-ar fi parvenit din tradiţia scrisă, care ar fi început cu Enoh – spre exemplu, în apocrifa *Jubilee* la 21:10, referindu-se la sacrificii, Avraam ar fi spus: „Pentru că am găsit scris în cărţile strămoşilor mei şi în cuvintele lui Enoh şi în cuvintele lui Noe." John Sailhamer, *The Pentateuch...*, pp. 67-68.

fi derivat de la רָאָה (*ra'a*).[20] Calvin susţine că Moria derivă, mai degrabă, din יָרָה (*iārā*) care înseamnă *a învăţa* sau *a preda*, ori derivă de la יָרֵא (*iārē'*), care înseamnă *frică*. Având în vedere ultimul sens, el este de părere că sacrificiile şi-au preluat denumirea de la cuvântul care desemnează *frica*, pentru că sacrificiile reprezintă o dovadă de reverenţă faţă de Dumnezeu.[21]

În ce priveşte mântuirea, conform literaturii biblice sapienţiale, ispăşirea este asigurată prin ‚nenorocire' – termenul desemnează suferinţa. Acest mod de a înţelege mântuirea este ilustrat prin următoarea afirmaţie: „Cel care simte că are simptome de ciumă trebuie să le considere ca fiind un altar pentru ispăşire. (*Ber*., 5b)"[22] În sensul acesta, mântuirea este antropologizată şi interiorizată, bazată pe ceea ce este capabil să sufere omul şi nu pe ceea ce poate face Dumnezeu din iniţiativă haarică, deoarece „iertarea se obţine prin suferinţă. Lăudate să fie suferinţele: exact la fel cum sacrificiile asigură aprobarea (lui Dumnezeu), suferinţele produc aceleaşi efecte."[23] Suferinţa lui Isaac, împreună cu aspectul sacrificial, reprezintă calea de a obţine o ‚aprobare de tip superior [din partea lui

---

[20] Calvin nu este mulţumit nici de părerea celor ce interpretează numele în sensul de „*myrrh* al lui Dumnezeu."

[21] John Calvin, *Commentaries on The First Book of Moses Called Genesis*, vol. 1 (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1989), p. 566.

[22] A. Cohen, *Talmudul* (Bucureşti: Hasefer, 1999, traducere de C. Litman, Colecţia Judaica), 174.

[23] „Omul să se bucure mai mult atunci când suferă, decât în zilele sale fericite, deoarece atunci când cineva şi-a petrecut toată viaţa în fericire, nici unul dintre păcatele pe care se poate să le fi comis, n-a căpătat iertare; căci iertarea se obţine prin suferinţă. Lăudate să fie suferinţele: exact la fel cum sacrificiile asigură aprobarea (lui Dumnezeu), suferinţele produc aceleaşi efecte. Ele produc chiar o aprobare de tip superior, deorece jertfele nu costă decât bani, în timp ce suferinţele afectează însuşi corpul individului. " A. Cohen, *Talmudul*, p. 174.

Dumnezeu]'[24]. Această ‚aprobare de tip superior', închipuie mântuirea.

1.1.3. Aspectul providenţei divine

Dincolo de importanţa respectării poruncilor divine, naraţiunea prezintă şi providenţa lui Dumnezeu. Providenţa divină, care i-a asigurat lui Isaac o renaştere, asigură în Isaac un viitor pentru Avraam, ca părinte al unui neam mare. Isaac este important în planul lui Dumnezeu, dar orientarea naraţiunii este mai degrabă către viitor, către împlinirea promisiunii făcute lui Avraam, aceea de a fi părintele unui popor în mare număr. Esther Starobinski-Safran:

> După relatarea ‚legării', textul biblic nu mai vorbeşte despre Isaac. De parcă ‚sacrificiul' neconsumat a pus capăt unei etape din istoria personajului sau chiar ca şi cum ritul iniţiatic efectuat a pretins o schimbare a existenţei, a născut o nouă vocaţie. Isaac nu este mort, dimpotrivă, el îi va asigura lui Abraham o descendenţă (*cf. Gen* 22, 17), el este orientat către viitor.[25]

Vorbind despre providenţa divină, aceasta este evidentă şi în pregătirea jertfei adusă în final de Avraam în locul lui Isaac. La acest moment se poate vorbi în sens simbolic despre mântuire. Providenţa lui Dumnezeu şi implicarea Sa în sfera profană, prin intermediul îngerului care exprimă voia lui Dumnezeu, înseamnă mântuire. Intervenţia îngerului nu este doar o redirecţionare a morţii de la Isaac la o altă jertfă. Faptul că Isaac rămâne în viaţă este dovada că Dumnezeu i-a considerat drepţi, atât pe el, cât şi pe Avraam. Un om nedrept este pedepsit cu moartea. Isaac, un om nedrept, rămâne totuşi în viaţă. Dumnezeu l-a considerat drept. Această dreptate

---

[24] Ibidem.
[25] Esther Starobinski-Safran, p. 70.

dobândită de Isaac şi de Avraam înaintea lui Dumnezeu, le asigură o descendenţă. Cititorul original înţelege că rămânerea lui Isaac în viaţă este un har. Existenţa descentenţilor lui Isaac, a poporului Israel, este un har.

În cazul înţelegerii rabinice, providenţa lui Dumnezeu în pregătirea jertfei ce avea să-l înlocuiască pe Isaac este asociată cu un alt element definitoriu al iudaismului: Sabatul. Ajunul zilei de Sabat devine momentul soluţiilor providenţiale ale lui Dumnezeu pentru poporul Israel. Providenţa lui Dumnezeu poate fi înţeleasă prin imagistica unui act creator. Dumnezeu crează soluţii, sau mai degrabă elemente, cu caracter de soluţie printr-un model *ex nihilo* (din nimic), asemănător evenimentului creaţiei iniţiale, dar nu neapărat. Acest aspect indică spre puterea lui Dumnezeu şi voinţa Sa, care se manifestă în viaţa poporului Său.

> Zece lucruri s-au plăsmuit în ajunul zilei de Şabat, în amurg. Acestea sunt: Despicarea pământului (pregătit pentru Core-Karah), gura puţului din pustiu, gura măgarului (lui Valaam-Bilam), curcubeul, mana, toiagul (lui Moşe), şamirul, scrierea, inscripţiile (de pe tablele legilor) şi tablele (cele 10 porunci). Unii susţin că şi puterile vătămătoare (duhurile cele rele), mormântul lui Moşe, berbecul lui Abraham, părintele nostru. Alţii mai adaugă şi cel dintâi cleşte cu care s-a făurit alt cleşte.[26]

Această concepţie, care susţine că berbecul jertfit de Avraam a fost plăsmuit în ajunul zilei de Sabat, are corespon-

[26] Baruch Tercatin, *Pirkei Avot*, p. 160.

dent imagistic în Scripturile Noului Testament. Jertfa pregătită de Dumnezeu prin grija Sa divină, care avea să-l înlocuiască pe Isaac, este o prefigurare a jertfei Domnului Isus Hristos pe acelaşi munte. Evanghelistul Ioan spune: „De frică să nu rămână trupurile pe cruce în timpul Sabatului, căci era ziua pregătirii, şi ziua aceea de Sabat era o zi mare, Iudeii au rugat pe Pilat să zdrobească fluierile picioarelor celor răstigniţi, şi să fie luaţi de pe cruce. (Ioan 19:31)" Ca o trecere la optica creştină asupra naraţiunii, se aminteşte aici că modul în care midraşul *Genesa Rabbah* comentează imaginea lui Isaac purtând lemnele pentru altar este printr-o comparaţie cu un condamnat care îşi poartă crucea.[27]

1.2. Optica creştină asupra naraţiunii – „înalţă-l acolo ca jertfă"

Din punct de vedere creştin, naraţiunea din Genesa 22 este o naraţiune care lansează anumite presemnalări cu privire la intenţia lui Dumnezeu de a trimite un Mântuitor neamului omenesc. Pasajul are parte adesea de o abordare *tipologică*[28], Isaac fiind considerat un tip reprezentativ al Domnului Isus Hristos.[29] Gibson sugerează că această abordare tipologică este legitimă pentru interpretul creştin. Referindu-se la răspunsul lui Avraam, „Fiule, Dumnezeu Însuşi va purta grijă de mielul pentru arderea de tot", el spune: „Cred că aici este de găsit cel mai profund înţeles al povestirii şi este un înţeles creştin. De

---

[27] Gordon Wenham, *World Biblical Commentary*, Genesis 16-50, vol. 2 (Dallas, Texas: Word Books, 1994), p. 108.

[28] Vezi explicaţia *tipului* şi *antitipului* în Alfred Kuen, *Cum să interpretăm Biblia?* (Bucureşti: Stephanus, 2002), p. 175.

[29] Vezi corespondenţele din scrierile Noului Testament la Genesa 22 în Gordon Wenham, pp. 117-118.

asemenea cred că prin faptul că îl găsim, nu citim ceea ce nu este acolo.”[30]

Comentatorii creştini au în vedere câteva aspecte care înlesnesc înţelegerea tipologiei şi acceptarea lui Isaac drept tip reprezentativ al Mântuitorului în ce priveşte jertfa lui şi supunerea faţă de tatăl său Avraam.[31] Matthew Henry este de părere că prin evenimentul oferirii lui Isaac ca jertfă, Dumnezeu face promisiunea de a-Şi jertfi Fiul pentru omenire.[32] În Genesa 22:2 Domnul îi spune lui Avraam să I-l ofere pe Isaac ca jertfă. În limba ebraică, sensul ar putea ascunde un înţeles escatologic şi totodată soteriologic. Termenul folosit este עָלָה (*‘ālā*), în contextul naraţiunii fiind folosit la forma וְהַעֲלֵהוּ (*vəha‘ălēhu*), care înseamnă ‚a fi dus sus’, ‚a oferi sus’, literal, ‚fă-l să urce’.[33] Verbul עָלָה poate să prezinte doar urcarea pe muntele Moria sau probabil ceva mai mult de atât. Înţelesul ar putea fi ‚oferă-l acolo jertfă’ sau ‚înalţă-l acolo (ca) jertfă’ [וְהַעֲלֵהוּ שָׁם לְעֹלָה, *vəha‘ălēhu şām lə‘ōlā*]. A se observa şi completarea de la finalul versetului doi ‚pe muntele pe care ţi-l voi spune’. Această completare ar fi inutilă dacă וְהַעֲלֵהוּ שָׁם לְעֹלָה s-ar referi tot la o urcare pe munte în ţara Moria. Într-un sens, termenul sugerează o înălţare, o urcare pentru a oferi ceva lui Dumnezeu. Această uzanţă capătă drept corespondent jertfirea Domnului Isus Hristos la Golgota. Acolo El a urcat dealul Gol-

---

[30] John C.L. Gibson, *The Daily...*, p. 115.

[31] O înţelegere tipologică poate fi găsită şi în interpretarea lui Gordon Wenham, 117-118, Alfred Edersheim, *Bible History – Old Testament* (Grand rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1992), vol.1, 104, *The Complete Biblical Library*, pp. 185-191.

[32] Matthew Henry, *Matthew Henry's Commentary on The Whole Bible – Genesis to Deuteronomy*, vol. 1 (Old Tappan, New Jersey: Fleming H. Revell Company), p. 141.

[33] Vezi Thoral Gilbrant (international editor), *The Complete Biblical Library, The Old Testament Study Bible – Genesis* (Springfield, Missouri: World Library Press INC., 1994), p. 184.

gotei, iar mai apoi a fost înălţat pe o cruce, oferindu-Se pe Sine ca jertfă de ispăşire pentru păcatele omenirii. „Şi după ce voi fi *înălţat* de pe pământ, voi atrage la Mine pe toţi oamenii. – Vorbind astfel, arăta cu ce moarte avea să moară. (Ioan 12:32-33)” În continuare va fi prezentată perspectiva creştină asupra naraţiunii, prin prisma unor aspecte tipologice.

4.1.1. Aspectul substituţiei – translaţia tipologică

Pot fi observate câteva indicii care îl determină pe interpret să-l plaseze pe Isaac în postura de tip al Mântuitorului, dar cel mai pregnant este următorul. Naratorul spune că după trei zile Avraam a văzut locul unde trebuia să aducă pe Isaac ca jertfă (cf. Genesa 22:4). Timp de *trei zile*[34] l-a văzut pe fiul său ca fiind mort, dar după acest timp el spune: „Dumnezeu Însuşi va purta grijă de mielul pentru arderea-de-tot.” Autorul *Epitolei către evrei* afirmă: „Cãci [Avraam] se gândea cã Dumnezeu poate sã învieze chiar şi din morţi: şi, drept vorbind, ca înviat din morţi l-a primit înapoi” (Evrei 11:17 vezi şi 18,19). Dincolo de credinţa lui Avraam, exprimată prin יְהוָ֣ה ׀ יִרְאֶ֑ה (*Iahve ir'e*), aici se întrezăreşte moartea Domnului Isus Hristos, iar după trei zile învierea Sa.

Dacă interpretarea porneşte pe ideea tipologică, se constată existenţa unui *mecanism de translaţie tipologică*. Tipologia creată de Isaac în calitate de fiu unic care trebuie jertfit, pare a

---

[34]Wenham vede în acest amănunt o trimitere la cele trei zile de călătorie a poporului Israel din Egipt până la Muntele Sinai, locul întâlnirii cu Dumnezeu: „Trei zile reprezintă o perioadă de pregătire pentru ceva important (cf. 31:22; 40:20; 42:18). Westermann specifică faptul că muntele lui Dumnezeu spre care doreau să călătorească israeliţii, era la o depărtare de trei zile de călătorie (Exod 3:18; 5:3). Într-adevăr, expresia ‚a treia zi' apare de două ori în pericopa despre Sinai (Exod 19:11, 16).” Gordon Wenham, *World Biblical...*, p. 106.

nu fi completă. Unde este aspectul indispensabil al substituţiei? Înţelegerea creştină este aceea că întreaga omenire a fost substituită de Hristos în moartea Sa ca jertfă de ispăşire pentru păcat (cf. 2 Corinteni 5:21; Isaia 53:4-5). Acest aspect nu pare să se regăsească în imaginea sacrificială a lui Isaac. Totuşi, tipologia este întregită de jertfa animală adusă de Avraam în locul fiului său. Isaac este privit ca tip al Mântuitorului, în ce priveşte suferinţa şi moartea, până la versetul unsprezece. În intervalul versetelor unsprezece şi doisprezece are loc *translaţia tipologică*, adică tipologia se mută de la Isaac la jertfa reală. Acest aspect poate fi verificat şi din punct de vedere textual. Acum, în versetul treisprezece, expresia וְהַעֲלֵ֥הוּ שָׁם֙ לְעֹלָ֔ה, folosită iniţial în dreptul lui Isaac, se aplică în dreptul jertfei animale. Acest aspect este întărit şi de termenul תַּ֫חַת (*tachath*), care înseamnă *în locul*. La acest moment Isaac este reprezentantul simbolic al lui Israel (şi al omenirii păcătoase), care are nevoie de mântuire. Avraam nu mai priveşte spre fiul său, ci spre substituent, berbecele[35] pe care Domnul l-a hotărât pentru a-l înlocui pe Isaac pe altar. În acest fel, tipologia este completă.

Mai mult, la acest moment, se pare că Avraam priveşte în viitor ca şi când ar avea o viziune. În *The Complete Biblical Library* este propusă ideea că Domnul Isus face trimitere la acest moment din viaţa lui Avraam, când spune: „Tatăl vostru Avraam a săltat de bucurie că are să vadă ziua Mea; a văzut-o şi s'a bucurat. (Ioan 8:56)"[36] Avraam pune locului unde s-a

[35] „Întrebarea pe care au lansat-o unii este: de ce nu a fost pregătit un miel, ci un berbece, având în vedere că Mântuitorul este ‚Mielul lui Dumnezeu' (cf. Ioan 1:29)? „Împlinirea concretă trebuie să aştepte adevăratul Miel, Mielul lui Dumnezeu." – Henry M. Morris, *The Genesis Record –A Scientific & Devotional Commentary on The Book of Beginnings* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1992), p. 381.
[36] *The Complete Biblical Library, The Old Testament Study Bible – Genesis*, p. 189.

consumat drama numele: „Domnul va purta de grijă" (cf. Genesa 22:14).[37] Von Rad propune ideea că numele dat de Avraam nu are legătură doar cu evenimentul original. Expresia יְהוָה יִרְאֶה are la bază verbul רָאָה, ‚a vedea'. Dar la ce se referă acest ‚a vedea'? Poate că ‚Dumnezeu vede', ‚Dumnezeu este văzut', ‚El apare', ‚El vede'.[38] Într-adevăr Dumnezeu a apărut, dar Avraam nu L-a văzut, ci doar I-a auzit glasul. Totuşi, când şi cum va fi văzut Dumnezeu? Se poate spune că numele muntelui conţine în sine o perspectivă viitoristă. Dumnezeu va fi văzut în viitor ca fiind Cel ce poartă de grijă. Această semnificaţie escatologică s-a păstrat până la consemnarea în scris a naraţiunii *Vaiera*: „Deaceea se zice şi azi: La *muntele unde Domnul va purta de grijă*. (Genesa 22:14b)" Formularea יְהוָה יִרְאֶה sugerează aşteptarea unei împliniri. Numele nu a fost păstrat identic, ci בְּהַר יְהוָה יֵרָאֶה (*Bahar Iahve ieirā'e*), adică *La muntele unde Domnul va purta de grijă*. Matthew Henry identifică în acest nume o posibilă aluzie la întruparea Fiului Divin – „manifestarea în carne"[39] – în vederea sacrificării. Dumnezeu vede în viitor, în acelaşi loc, sacrificiul adus de Fiul Său ca jertfă ca substituie omenirea păcătoasă pe altar. Substituţia lui Isaac cu jertfa animală este o imagine care aşteaptă împlinirea poruncii iniţiale date lui Avraam: „Ia pe fiul tău, pe singurul tău fiu, pe care-l iubeşti... (Genesa 22:2)"

4.1.2. Aspectul iubirii – descoperirea a priori a principiului dragostei care se jertfşte

---

[37] Este obişnui ca altarul să primească un nume divin. Cel pe care Iacov l-a construit s-a numit „El, Dumnezeul lui Israel ". *Introducere şi comentariu la Sfânta Scriptură*, p. 166.
[38] Gerhard Von Rad, *Genesis...*, p. 237.
[39] Matthew Henry, *Matthew Henry's Commentary...*, p. 140.

Esther Starobinski-Safran remarcă: „Ultima etapă a călătoriei, încununarea ei este urcarea pe altarul holocaustului, pe care midraşul o comentează astfel: ‚Când ţi-am spus: Ia-l, te rog, pe fiul tău, nu-ţi ceream să-l nimiceşti, ci să-l faci să urce în semn de iubire. Făcându-l să *urce*, ai îndeplinit cuvintele mele, acum pune-l să coboare'."[40] Avraam a fost pus să aleagă între a-şi exprima iubirea faţă de fiul său sau iubirea faţă de Dumnezeu. Actul jertfirii lui Isaac este o dovadă a dragostei lui Avraam pentru Dumnezeu. El a fost gata să sacrifice neamul pe care il promisese Dumnezeu prin binecuvântare, şi care era reprezentat prin Isaac, în semn de iubire faţă de Domnul. Dincolo de dragostea lui Avraam faţă de Dumnezeu, ilustrată de *urcarea* lui Isaac pe ‚altarul holocaustului', iese în evidenţă dragostea lui Dumnezeu faţă de Avraam. *Coborârea* lui Isaac de pe altar este dovada dragostei Domnului faţă de Avraam şi faţă de poporul prezent în Isaac. Coborârea lui Isaac de pe altarul suferinţelor şi al morţii, de care nu avusese parte, „*in extremis*, ea (coborârea) închipuie mântuirea." [41] Coborârea de pe altar este o revenire la viaţă, deoarece viaţa trebuia să-i fie luată. Imaginea este cea a unei învieri. Această stampă a mântuirii aşteaptă o colorare prin înfăptuirea reală a mântuirii în acel viitor caracterizat de יְהוָה יִרְאֶה . Israelul reprezentat de Isaac este un popor care are nevoie de mântuire. Aceasta se poate dobândi prin identificarea unui evenimet ulterior jertfirii lui Isaac. Este nevoie de ilustrarea unui act al dragostei divine care să întruchipeze atât *urcarea*, cât şi *coborârea* de pe altar în

---

[40] Esther Starobinski-Safran, *Reflecţii la tema călătoriei în exegeza rabinică a „legării" lui Isaac* în Mireille Hadas-Lebel, Esther Starobinski-Şafran, „Incursiuni în iudaismul antic – exegeze, filozofie, istorie", p. 68.

[41] Ibidem.

semn de iubire faţă de Dumnezeu şi în semn de iubire faţă de Israel.

În *Vaiera*, naratorul prezintă dragostea dintre tată şi fiu, şi totuşi, tatăl este gata să-l jertfească pe fiul său. Din punct de vedere creştin, naraţiunea ilustrează în mod paradoxal dragostea lui Dumnezeu Tatăl pentru Fiul, înainte ca acest eveniment să aibă loc. Se poate vorbi despre o descoperire *a priori*, deoarece naraţiunea nu reprezintă o simplă profeţie, ci este vorba de o ilustrare dinamică, efervescentă a paradoxului iubirii. Avraam a săvârşit un act profetic. Albert Barnes formulează acest adevăr astfel: „Dumnezeu nu aşteaptă ca omul să facă pentru El ceea ce El nu este gata să facă pentru om."[42] Disponibilitatea lui Avraam de a-l jertfi pe Isaac nu este comparabilă cu disponibilitatea de a oferi o jertfă animală. Aceasta înseamnă că Dumnezeu este dispus să pregătească doar jertfe animale pentru a-i substitui pe oameni? Lui Avraam nu i-a displăcut ideea unui substituent pentru că a înţeles că nu este vorba de a-l valorifica pe fiul său printr-o jertfă animală. Perspectiva escatologică pe care o primeşte Avraam cu privire la jertfirea lui Isaac este exprimată prin יְהוָ֣ה יִרְאֶ֑ה şi בְּהַ֥ר יְהוָ֖ה יֵרָאֶֽה. Actul profetic al lui Avraam este o preilustrare mântuirii realizate de Domnul Isus Hristos (cf. Ioan 3:16). Urcarea Domnului Isus Hristos pe cruce reprezintă dragostea Sa faţă de Tatăl şi ascultarea Sa până la moarte. *Coborârea* de pe cruce reprezintă dragostea lui Dumnezeu faţă de omenire şi implicit faţă de Israel. Hristos a coborât de pe cruce, dar în moarte, în timp ce Isaac coborâse în viaţă. Coborârea lui Hristos de pe cruce nu anunţa nici o înviere, dar cuvintele Sale, Scriptura, care preve-

---

[42] Albert Barnes, *Barnes' notes on The Old and New Testaments* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1979), p. 636.

dea că nu putea fi robit de moarte, şi natura Sa divină asigurau învierea Sa şi în acelaşi timp mântuirea celor ce cred în El. Diferenţa dintre jertfirea lui Isaac şi jertfirea lui Hristos nu este nicidecum una ce ţine de simbolistică. Diferenţa este una calitativă. Isaac a dobândit viaţa pentru poporul reprezentat în el în baza existenţei unui substituent. Totuşi acest popor a rămas un popor cu problema păcatului nerezolvată şi care a rămas sub puterea morţii. Coborârea lui Isaac de pe altar doar întruchipează mântuirea. Hristos a dobândit mântuirea şi viaţa veşnică pentru Biserică, poporul credincios substituit de El pe cruce înaintea lui Dumnezeu (cf. Romani 5:19). Această imagine este iubirea (cf. Apocalipsa 1:5b,6).

4.1.3. Aspectul binecuvântării – reiterarea promisiunii din Genesa 3:15

Aspectul binecuvântării este prezent pretutindeni în Genesa. Poate fi vorba de o imitaţie făcută de oameni a ceea ce face Dumnezeu. Oamenii au imitat cel puţin două aspecte pe care le-au văzut la Creatorul: aspectul jertfei şi aspectul binecuvântării. Când au ieşit din Eden, Adam şi Eva au reţinut că Dumnezeu i-a binecuvântat (cf. Genesa 1:27-28) şi că Dumnezeu a adus un sacrificiu pentru ei, pentru a rezolva problema păcatului lor (cf. Genesa 3:21).[43] Aceste două aspecte sunt esenţiale în viaţa patriarhilor. Ele sunt întâlnite cu precădere la Avraam.

Binecuvântarea primită de Avraam în Genesa 22:16-18 conţine puternice valenţe mesianice. Este reiterată promisiunea din Genesa 3:15. Contextul este prielnic pentru aceasta,

---

[43] Aceasta este şi părerea lui Sailhamer, deşi ţine să specifice că nu există totuşi indicii clare în acest sens în naraţiune. John H. Sailhamer, *The Pentateuch...*, p. 109.

considerând că Isaac ilustra a priori jertfa Fiului Divin. Prima dată când Dumnezeu vorbeşte despre ‚sămânţă' contextul este tot unul al săvârşirii unui sacrificiu. Dumnezeu foloseşte din nou sinecdoca, utilizând termenul de ‚sămânţă' pentru a înlocui termenul de ‚neam' sau ‚rasă'. Venirea unui izbăvitor, Mesia (cf. Genesa 3:15), din ‚sămânţa' femeii a fost anunţată pe fondul pedepsei divine din pricina păcatului. Pe de altă parte, venirea binecuvântării (cf. Genesa 22:17) din ‚sămânţa' lui Avraam este anunţată pe fondul ascultării, a împlinirii voii lui Dumnezeu. Este de remarcat faptul că în fiecare caz termenul ‚sămânţă' apare la singular. Mai mult, în Genesa 3:15 se dezvăluie faptul că această ‚sămânţă a femeii' este de gen masculin prin explicaţia „el [הוּא, *hu'*] îţi va zdrobi capul"[44]. În teologia biblică a Genesei tema aceasta este deosebit de importantă.[45] Dumnezeu a promis ‚o sămânţă' care va aduce izbăvirea, dar mereu această sămânţă, care se referă metaforic la descendenţi este ameninţată. Mai întâi Cain se dovedeşte a nu fi ‚sămânţa', deşi aşteptările părinţilor erau îndreptate spre

---

[44] Vezi Jay P. Green, Sr., General Editor and Translator, *The Interliniar Bible; Hebrew-Greek-English* (U.S.A.: Hendrickson Publishers, 2007), 3.

[45] Vezi Gordon D. Fee & Douglas Stuart, *How to Read the Bible Book by Book – A Guide Tour* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2002), p. 26.

el.[46] Nici Abel nu a fost ‚sămânţa', fiind ucis de Cain. Mai apoi patriarhilor li se promite o ‚sămânţă' cu sensul de un popor al legământului (cf. Genesa 17:7, 9, 10, 19), dar mereu apar probleme în ce priveşte existenţa unui descendent.[47] Sarai este stearpă (cf. Genesa 11:30) şi-l naşte pe Isac la bătrâneţe. Rebeca întâmpină aceeaşi problemă (cf. Genesa 25:21), dar Dumnezeu îi dăruieşte gemeni. Nici Rahela nu face excepţie şi ea fiind dezavantajată în acest sens în comparaţie cu sora ei Lea (cf. Genesa 29:31), până la naşterea lui Iosif. Patriarhul Iosif nu are probleme în ce priveşte descendenţii, dar ‚sămânţa' este ameninţată deoarece soţia lui nu era din acelaşi popor şi nu lua parte la legământ. Problema se punea dacă fii lui vor lua sau nu parte la legământul părinţilor lui. Probleme apar totuşi când poporul ajunge rob egiptenilor. Promisiunea venirii

---

[46] „Adam s-a împreunat cu nevastã-sa, Eva; ea a rãmas însãrcinatã şi a nãscut pe Cain. Şi a zis: „Am cãpãtat un om cu ajutorul Domnului! (Genesa 4:1)" Kinder specifică faptul că expresia ‚cu ajutorul' este în mod literal doar ‘cu', ebr. ta,, şi deşi acestă prepoziţie în ebraică lasă loc altor interpretări, cea clasică, ‚de la' sau ‚cu ajutorul', este cea mai simplă şi în acelaşi timp cea mai plauzibilă (cf. 1 Samuel 14:45). (Derek Kidner, *Tyndale Old Testment Commentaries – Genessis*, Inter-Varsity Press Leicester, England; Downers Grove, Illinois, U.S.A., 1967, p. 75.) „Expresia ‚de la Domnul', ebr. hw"hy>-ta,, ar putea fi interpretată în apoziţie cu ‚un om', ebr. vyai, anume ‚un om, Domnul' (aşa cum vedea Luther), dar sensul nu ar permite o astfel de interpretare" (C.F. Keil şi F. Delitzch, *Commentary on The Old Testament in Ten Volumes, The Pentateuch*, cartea I, vol. I, Grand Rpids, Michigan: William B. Berdmans Publishing Company, 1988, p. 109), având în vedere că Dumnezeu nu i-a dat Evei informaţii despre originea divină a urmaşului pe care îl aştepta. Totuşi „ea vede naşterea copilului începutul împlinirii promisiunii şi recunoaşte în mod fericit ajutorul divin. (Genesa 4:25)" Eva priveşte în acelaşi mod naşterea lui Set. „Adam s-a împreunat iarãşi cu nevastã-sa; ea a nãscut un fiu şi i-a pus numele Set, cãci a zis ea: ‚Dumnezeu mi-a dat o altã sãmânţã [[r;z<] în locul lui Abel pe care l-a ucis Cain'. (Genesa 4:25)" Folosind cuvântul ‚sămânţă', Eva indică profeţia din Genesa 3:15, confirmând încă o dată aşteptările ei de a primi un salvator pentru ea şi toţi cei vii.

[47] Aceeaşi opinie este exprimată şi de T. Desmond Alexander & David W. Baker, *Dictionary of the Old Testament Pentateuch* (Downers Grove, Illinois; Leicester, England: InterVarsity Press, 2003), p. 448.

,seminţei' este refăcută patriarhilor: lui Avraam (cf. Genesa 22:17), lui Isaac (cf. Genesa 26:4, 24), lui Iacov (cf. Genesa 28:14), lui Iosif (cf. Genesa 48:19 – promisiunea este făcută indirect, prin binecuvântarea rostită de Iacov).

Referitor la promisiunea venirii ,seminţei' (Mesia), Luther face o remarcă importantă. Dumnezeu îi face lui David nişte promisiuni profund mesianice, întărite prin jurământ, aşa cum dezvăluie psalmistul în Psalmul 89:3-4 (şi Psalmul 132:11). Nu există o consemnare a unor astfel de promisiuni în cărţile istorice ale Vechiului Testament, care prezintă viaţa împăratului David. Dacă promisiunea făcută lui Avraam are în vedere venirea lui Mesia, iar David este asigurat că Mesia va veni pe linia dinastiei lui, atunci promisiunea făcută lui Avraam în Genesa 22 i s-a transferat de la sine lui David.[48] Aceasta este şi înţelegerea evanghelistului Marcu: ,,Binecuvântată este Împărăţia care vine, Împărăţia părintelui nostru David! (Marcu 11:10)" Reluarea termenului ,sământă' în Psalmul 89:4 şi în cazul lui David, tot în contextul unei binecuvântări sau cel puţin a unei promisiuni, este o dovadă clară că binecuvântarea rostită în Genesa 22 conţine aspecte mesianice evidente. Apostolul Pavel face conexiune între promisiunea făcută de Dumnezeu lui Avraam şi Hristos. În Mântuitorul îşi găseşte împlinirea promisiunea făcută de Domnul lui Avraam (cf. Galateni 3:16). Binecuvântarea nu are o dimensiune stric istorică. Dimensiunea este una spirituală. Este vorba de mântuire în baza promisunii. Întrebarea care se pune este: unde găseşte Israel şi întreaga omenire mântuirea? Mântuirea este în binecuvântarea lui Dumnezeu. Mântuitorul spune: ,,mântuirea vine de la iudei " (Ioan 4:22), deoarece ei au primit

---

[48] Albert Barnes, *Barnes' notes ...*, p. 634.

binecuvântarea. Totuşi este vorba de o singură sămânţă şi nu de mai multe. Astfel calitatea de mântuitor i se poate atribui unei singure persoane care deţine binecuvântarea. Creştinii identifică această persoană cu Isus Hristos. Ca iudeu, Isus este binecuvântat în baza participării la legământ prin circumcizie (cf. Luca 2:21). Mai mult, El este binecuvântat prin natura Sa divină şi prin trimiterea Sa cu autoritate divină: „Binecuvântat este Cel ce vine în numele Domnului! (Matei 21:9; Marcu 11:9)"

2. Teme şi motive literar-teologice

Pentru a avea o perspectivă cât mai clară asupra naraţiunii şi care sunt accentele ei, vom privi în continuare la motivele şi temele literar-teologice evidenţiate în naraţiune. Acestea pot fi un aspect important în discuţia dintre evrei şi creştini în ce priveşte mântuirea, deoarece temele sau motivele literar-teologice nu se bazează pe o interpretare mai mult sau mai puţin subiectivă, în funcţie de dogmatica unei grupări, ci pe textul biblic în sine.

2.1. Motivul călătoriei ca şi test

În Genesa apare de mai multe ori motivul călătoriei ca şi test, ca modalitate de formare a caracterului unui om ales de Dumnezeu sau ca element formator al vieţii personajului în cauză. Acest motiv al călătoriei ca şi test apare pentru prima dată în cazul lui Avraam şi „domină istoria lui Avraam."[49] Călătoriile în Egipt (22:10-20) şi în Gherar (20:1-18) sau călăto-

[49] Ryken, Leleand Ryken, James C. Wilhoit, Tremper Longman III, *Dictionary of Biblical Imagery* (Downers Grove, Illinois, USA; Leicester, England: InterVarsity Press,1998), p. 3.

ria împreună cu Lot (13:1-13) sunt astfel de exemple. Motivul apare şi în cazul lui Agar (16:6-16; 21:8-21). Exemple de astfel de călătorii pot fi întâlnite şi în vieţile celorlalţi patriarhi (cf. Isaac: 26:1-11; Iacov: 28:1-22; c. 31, 32 sau Iosif: 37:23-28). În Genesa 22 este prezent acest motiv al călătoriei ca şi test. Încă din primul verset este specificat faptul că Dumnezeu avea intenţia de a-l supune pe Avraam unui test, care necesita o călătorie la un loc specific, Ţara Moria, locul testului. Acelaşi motiv literar îl remarcă şi exegeta Esther Starobinski-Safran în naraţiunea discutată: „Zece etape – adică zece încercări – conduc la muntele acesta. Două dintre ele (printre care ultima este supremă) cuprind o călătorie..."[50] Motivul ilustrează o modalitate interesantă a lui Dumnezeu de a lucra la caracterul oamenilor aleşi de El. Îndepărtarea de cotidian este necesară pentru a se produce transformarea aşteptată de Dumnezeu sau cel puţin pentru a învăţa lecţia intenţionată de Dumnezeu – în acest caz, ascultarea deplină de voia Domnului. Revenirea este însoţită de un nou început şi este deosebit de optimistă.

În cazul lui Avraam este de remarcat că testul se conturează în jurul aspectului sacrificial (holocaustul). Această imagine, care evidenţiază acceptarea suferinţei din dorinţa de a respecta poruncile lui Dumnezeu şi de a rămâne fidel credinţei, poate fi urmărită în istoria biblică până la momentul în care capătă dimensiunea martirajului. Israel şi Biserica lui Hristos sunt două *eklesii* care suferă din cauza credinţei (cf. Daniel 7:21; Apocalipsa 7:4-8; 12:17). Ele se regăsesc în naraţiunea jertfirii lui Isaac. Holocaustul lui Isaac reprezintă începu-

---

[50] Esther Starobinski-Safran, *Reflecţii la tema călătoriei în exegeza rabinică a „legării" lui Isaac* în Mireille Hadas-Lebel, Esther Starobinski-Şafran, „Incursiuni în iudaismul antic – exegeze, filozofie, istorie", p. 63.

tul holocaustului lui Israel şi conţine realitatea escatologică a holocaustului Bisericii. În acest context, Isaac are nevoie de mântuire pentru a coboî de pe altarului holocaustului, iar împreună cu el, Israel şi Biserica au şi ele nevoie de mântuire.

2.2. Motivul ieşirii din timpul şi spaţiul real ca modalitate de întâlnire cu Dumnezeu

Există câteva întâlniri interesante a oamenilor cu Dumnezeu consemnate în Genesa. Personajul în cauză pare că iese din timpul şi spaţiul real, iar când s-a depărtat suficient de mult, Dumnezeu i se descoperă. Deşertul este elementul care crează această iluzie a ieşirii din timpul şi spaţiul real, dar şi motivul călătoriei. Singurătatea este şi ea un factor care ajută la crearea acestei iluzii. Motivul ieşirii din timpul şi spaţiul real se suprapune cu motivul călătoriei ca şi test. Fiecare experinţă are ca final o întâlnire cu Dumnezeu. În cele din urmă Dumnezeu oferă rezolvarea problemei. Agar are două astfel de experienţe (16:6-16; 21:8-21). Mai apoi, Iacov are şi el două experienţe de acest fel (28:1-22; 32:24-32).

Avraam este primul personaj din Genesa de care se leagă acest motiv literar. Capitolul cincisprezece conţine motivul acestei ieşiri din timpul şi spaţiul real. În Genesa 22, motivul acesta se suprapune cu motivul călătoriei ca şi test. În mod similar cu capitolul cincisprezece, motivul este introdus în capitolul două zeci şi doi prin „După aceste lucruri…" (în 15, „După aceste întâmplări"). Avraam şi Isaac parcă ies încet, din ‚cotidian'. Indiciile oferite nu sunt capabile să contureze o imagine clară în mintea cititorului cu privire la modul în care se desfăşoară evenimentele. Când se despart de servitori, tatăl şi fiul sunt parcă răpiţi, absorbiţi într-o altă sferă existenţială. Versetul nouăsprezece sugerează revenirea la realitate, în tim-

pul şi spaţiul real. Exegeţii Scripturilor ebraice propun şi ei această idee:

> De acum înainte se operează o distincţie în termeni de viziune. O linie de demarcaţie se instalează între stăpâni şi slujitori, între călătorii încercaţi şi călătorii neîncercaţi. Iată cuvintele midraşului: ‚Abraham îi spune lui Isaac: Fiul meu, vezi tu ce văd eu? – Da. Adresându-se celor doi însoţitori, Abraham le spune: Vedeţi ce văd eu? – Nu. – Asinul nu vede nimic, le spune Abraham, aşa cum nici voi nu vedeţi nimic; rămâneţi aici cu asinul' (*Gen* 22,5).[51]

În acest context al ieşirii din cotidian, Dumnezeu rosteşte marile Sale binecuvântări şi promisiuni (cf. 15:5, 18-21; 22:15-18). Domnul îi vorbeşte lui Avraam de două ori, i se descoperă de două ori, după care reînnoieşte binecuvânarea făcută. Interesant este faptul că şi Agar are parte de binecuvântări şi promisiuni din partea Domnului în interiorul acestor momente ale ieşirii din timpul şi spaţiul real: „Îngerul Domnului i-a zis: ‚Îţi voi înmulţi foarte mult sãmânţa şi ea va fi atât de multã la numãr cã nu va putea fi numãratã'. (16:10)" sau „ Scoalã-te, ia copilul şi ţine-l de mânã; cãci voi face din el un neam mare. (21:18)" Spre deosebire de Avraam, în capitolul 16, Agar nu pune nume unui loc, ci Îl numeşte pe Domnului Dumnezeu, potrivit cu experienţa pe care o avusese (cf. Genesa 16:13). Acest motiv evidenţiază transcendenţa lui Dumnzeu, dar şi imanenţa Sa, manifestată prin preocuparea Sa pentru oameni şi modul în care El Se implică în sfera profană.

---

[51] Esther Starobinski-Safran, p. 66.

Creştinii au identificat implicarea lui Dumnezeu în istoria omenirii cu persoana Domnului Isus Hristos. În concepţia creştină, El este soluţia providenţială a lui Dumnzeu, care nu se rezumă doar la o întruchipare a mântuirii. El este mântuirea, pentru că El este drept, iar dreptatea Sa se transferă celor ce se încred în El. ,,Dar acum s'a arătat o dreptate pe care o dă Dumnezeu, fără lege – despre ea mărturisesc Legea şi proorocii – şi anume, dreptatea dată de Dumnezeu, care vine prin credinţa în Isus Hristos, pentru toţi şi peste toţi cei ce cred în El. Nu este nici o deosebire. (Romani 3:21-22)"

2.3. Tema jertfei de substituţie

Această temă îşi găseşte originea în Genesa la capitolul al treilea. În versetul două zeci şi unu este sugerată ideea unei jertfe. Dumnezeu Însuşi aduce o jertfă pentru a rezolva problema păcatului primilor oameni. Pentru ca ei să rămână în viaţă era nevoie de un sacrificiu. Domnul stabileşte regula aducerii jertfei pentru vină. Datorită păcatului, omul ar fi trebuit să moară, aducându-se pe sine ca jertfă pentru propria lui vină. Domnul oferă posibilitatea găsirii unui substituent, care să nu aibă conştiinţa pervertită de păcat; astfel au apărut sacrificiile animale.

Această temă reapare în Genesa 37:31-32. Fraţii lui Iosif aveau de gând ca să-l omoare, dar l-au vândut unor ismaeliţi. El trebuia să moară, iar Iacov trebuia să ştie că fiul său favorit este mort, dar pentru ca ei să aducă tatălui lor dovada morţii lui Iosif, au sacrificat un ţap, în sângele căruia au muiat hainele fiului. Pentru Iacov, Iosif era mort, dovada morţii fiind dată de sângele ţapului folosit ca substituent, deşi Iosif era încă în viaţă, în Egipt.

În Genesa 22 este reamintit acest principiu. Avraam şi Isaac înţeleg că este nevoie de un substituent pentru ca un om să fie salvat atunci când stă în faţa lui Dumnezeu, în timp ce El îi cere moartea. Legat de acest aspect, a apărut o interpretare care propune ideea că Avraam ar fi trebuit să-l aducă pe Isaac ca jertfă pentru sine. În acest sens, Esther Starobinski-Şafran remarcă:

> Diferite notații care figurează în *Bereşit Rabba* vizează să facă o paralelă între *Gen* 12, 1 (literal): ‚Ieşi *pentru tine* din pământul tău, din locul în care te-ai născut şi din casa tatălui tău' şi *Gen* 22,2: ‚Ia-l, te rog, pe fiul tău, singurul tău fiu, pe care-l iubeşti, Isaac, şi du-te *pentru tine* în pământul Moria şi du-l acolo ardere de tot pe un munte pe care ți-l voi arăta'. [...] Zece etape – adică zece încercări – conduc la muntele acesta. Două dintre ele (printre care ultima este supremă) cuprind o călătorie şi ambele sunt semnalate prin formula *leh leha*, du-te pentru tine.[52]

Pentru a combate o astfel de interpretare, Clowney specifică: „Isaac, fiul promisiunii, nu era suficient. Şi Isaac era un păcătos. Substituirea unui păcătos cu un altul nu putea fi acceptată de Dumnezeu."[53] Avraam a văzut un berbece pe care Dumenzeu i l-a pus la dispoziţie în mod miraculos. Deşi El ceruse o jertfă, tot El Se îngrijise ca Avraam să aducă jertfa corectă. Aceasta înseamnă că substituentul escatologic, la care face aluzie בְּהַר יְהוָה יֵרָאֶה, trebuie să fie diferit calitativ de Isaac şi de Avraam. Este necesar ca substituentul să nu împărtăşească natura umană păcătoasă, dar să o împărtăşească pe cea fizică, pentru că doar în cazul unui trup poate fi vorba de sânge. În acelaşi timp este necesară o jertfă superioară trupului uman, o

---

[52] Idem., p. 63.
[53] Edmund P. Clowney, *Dezvăluirea tainei* (Oradea: Făclia, 1998), p. 59.

jertfă perfectă. Formularea בְּהַר יְהוָה יֵרָאֶה sugerează în mod excepţional implicarea directă a lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, mântuirea este adusă de o fiinţă cu o natură divină, dar şi umană. Îngerul Domnului, prin prezenţa sa la altar, anunţa implicarea divină în mântuirea omului. Totuşi, la acel moment, implicarea nu a fost şi una fizică. בְּהַר יְהוָה יֵרָאֶה anunţă şi surprinde tocmai implicarea fizică a lui Dumnezeu în mântuire. Această implicare este surprinsă de evanghelistul Ioan: „Şi Cuvântul S-a făcut trup şi a locuit printre noi plin de har şi de adevăr; şi noi am privit slava Lui, o slavă întocmai ca slava singurului născut din Tatăl. (Ioan 1:14)"

3. Genesa 22 şi posibilitatea întâlnirii iudeo-creştine în vederea unei discuţii despre mântuire

Pentru a verifica posibilitatea unei discuţii de acest fel, trebuie varificată mai întâi valoarea naraţiunii în cele două tradiţii de interpretare. S-a arătat că pentru creştini, naraţiunea din Genesa 22 are o importanţă deosebită, în mod special datorită elementului tipologic. În ce priveşte importanţa naraţiunii pentru tradiţia iudaică, Baruch Tercatin spune:

> Sacrificarea lui Isaac este cea mai impresionantă întâmplare redată în Biblie. Aceasta şi-a fixat locul în tradiţia evreiască şi în rugăciunile noastre zilnice, când citim capitolul despre sacrificare. Prin acest lucru noi vedem până unde ajung frica şi dorinţa de a împlini orice poruncă divină.[54] [...] Subiectul sacrificării lui Isaac este pus ca una din cele mai importante probleme din credinţa iudaică...[55]

---

[54] Baruch Tercatin, *Din înţelepciunea...*, p. 45.
[55] Idem., p. 46.

Având în vedere importanţa vieţii lui Isaac în tradiţia iudaică, Dr. Moses Rosen propune drept punct de plecare în apropierea dintre iudaism şi islam istoria lui Isaac şi a lui Ismael, arătând că în ciuda leit-motivului fraţilor aşezaţi pe poziţii de antagonism în Genesa (spre exemlu Cain şi Abel; fiii lui Noe, de-o parte Sem, iar de cealaltă Ham şi Iafet; Iacov şi Esau; Iosif şi fraţii săi), Isaac şi Ismael fac excepţie:

> ...Isaac şi Ismael nu se invidiază, nu se urăsc şi nicicând nu găsim vreo urmă de conflict între ei. Părintele lor e [...] ,părintele unei sumedenii de seminţii', pe care le îmbrăţişează cu acelaşi spirit cuprinzător [...]. Întreaga noastră literatură religioasă, istoria epocilor de întâlnire între urmaşii lui Isaac şi Ismael, nu fac decât să confirme această idee a convieţuirii paşnice între fraţi, a colaborării care a adus întotdeauna rod bogat spiritului uman.[56]

Dacă viaţa lui Isaac poate fi elemetul de apropiere şi tangenţă religioasă dintre iudaism şi islam, atunci s-ar putea găsi în aceeaşi istorie a vieţii lui Isaac un elemnt care să faciliteze întâlnirea iudeo-creştină într-o discuţie despre mântuire. Dr. Moses Rosen subliniază că ,,Dumnezeu nu aparţine numai lui Isaac sau numai lui Ismael, ci... întregii lumi."[57] În acest context, cel mai potrivit puct de plecare într-o discuţie despre mântuire este naraţiunea jertfirii lui Isaac. Aşa cum remarcă Esther Starobinski-Safran, în naraţiunea jertfirii simbolice a lui Isaac este vorba de mântuire. Promisiunea lui

---

[56] Şef Rabin Dr. Moses Rosen, *În lumina Torei* (Bucureşti: I.P. 13 Decembrie 1918, 1971), p. 112.
[57] Idem., p. 113.

Dumnezeu că va fi instrumentul lui Dumnezeu în vederea binecuvântării tuturor naţiunilor pământului, este în sine o promisiune salvifică. Avraam s-a calificat prin ascultarea şi credinţa sa ca instrument al binecuvântării. Acest aspect, dublat de promisiunea implicării lui Dumnezeu în istorie prin בְּהַר יְהוָה יֵרָאֶה, reprezintă o bază solidă pentru credinţa iudeo-creştină în Dumnezeu, care este Mântuitorul nostru.

Vanhoozer atrage atenţia că tot ceea ce a făcut Dumnezeu în trecut, continuă să facă în prezent sau în viitor. Evenimentele majore, fie recente, fie viitoare, şi care sunt vazute ca având caracter salvific, sunt adesea comparate cu evenimente majore ale mântuirii din Vechiul Testament. Aceste comparaţii au următoarele consecinţe: 1) întăresc convingerea că evenimentele mai noi fac parte din planul lui Dumnezeu şi 2) îl determină pe teolog să se agaţe mai puternic de semnificaţia teologică a evenimentului mai recent.[58]

Aşadar, creştinii şi evreii trebuie să găsească un eveniment mai recent, care să aibe semnificaţie teologică eficace din punct de vedere soteriologic, atât pentru o parte, cât şi pentru cealaltă. Naraţiunea jertfirii lui Isaac este într-adevăr o naraţiune a salvarii, dar ea doar închipuie mântuirea, după cum amintea Esther Starobinski-Safran. În apocrifa *Jubilee* (100 î.Hr.), jertfirea lui Isaac este asociată cu Sărbătoarea Paştelor.[59] Paştele original ar putea fi un eveniment salvific mai recent decât istoria jertfirii lui Isaac, de o importanţă teologică crucială pentru ambele părţi. În cazul acesta, întrebarea care se ridică în mod logic, este de ce nu s-a pornit discuţia despre

---

[58] Kevin J. Vanhoozer (general editor), *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2005), p. 384.
[59] Gordon Wenham, *World Biblical...*, p. 116.

mântuire optând pentru evenimentul pascal ca bază comună în discuţia iudeo-creştină despre mântuire? Răspunsul este localizat în următorul inconvenient. Evenimentul pascal îi desparte pe creştini şi pe evrei din punct de vedere etic. Domnul Isus Hristos a fost martirizat cu ocazia Sărbătorii Paştelui în anul 33 d.Hr. În schimb, naraţiunea jertfirii lui Isaac îi uneşte pe creştini din punct de vedere etic – deoarece martirajul şi suferinţa au fost experimentate de-a lungul timpului în ambele *eklesii* – dar şi teologic, aşa cum s-a arătat în acest studiu.[60] Totuşi, evenimentul pascal are o mai mare importanţă din punct de vedere teologic. Diferenţa constă în perspectiva adoptată de fiecare cultură religioasă. Pentru creştini, Paştele original, consemnat în Pentateuch, are valoare salvifică doar în dimensiunea lui escatologică. Acest aspect este evident în Noul Testament. Evanghelistul Ioan asociază în mod direct jertfa mielului pascal cu jertfa Domnului Isus Hristos: „Aceste lucruri s'au întâmplat, ca să se împlinească Scriptura: Nici unul din oasele Lui nu va fi sfărâmat. (Ioan 19:36)" Pentru evrei, Paştele care are valoare salvifică este Paştele original. Dar Paştele trebuie să aibă şi pentru evrei o dimensiune escatologică. Dimensiunea escatologică este prezentată încă de la instituirea primului Paşte: „Şi pomenirea acestei zile s'o păstraţi, şi s'o prăznuiţi printr'o sărbătoare în cinstea Domnului; s'o prăznuiţi ca *o lege veşnică pentru urmaşii voştri*. (Exodul 12:14)" Problema care intervine în cultura religioasă iudaică este găsirea unui eveniment istoric escatologic salvific, care nu

---

[60] „În loc de *Akeida* – legătura de altar – simbol al nesfârşitului şirag de martiri ai trecutului, care au murit laolaltă, *Aguda* – unire (e aceeaşi familie de cuvinte şi limba sfântă formulează aici o înaltă etică); în locul legăturii de altar, legătura între oameni care vor să trăiască laolaltă, să alcătuiască ceea ce este un ideal al rugilor noastre... " Dr. Moses Rozen, *Din lumina Torei*, p. 114.

doar să ilustreze conceptul de mântuire, ci să-l conţină în mod real şi eficace. Creştinii şi l-au găsit pe al lor în Hristos.